CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRAB
DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXI MADRID - GRANADA. 1956 FASC.

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XXI — 1956 — FASC. 1

SUMARIO

NECROLOGÍA

Emilio García Gómez: *E. Lévi-Provençal (4 enero 1894 23 marzo 1956)*.. 1

ARTÍCULOS

Emilio García Gómez: *La canción famosa «Calvi vi calvi / Calvi aravi»*.. 1

Darío Cabanelas, O. F. M.: *Un opúsculo inédito de Algazel: El «Libro de las intuiciones intelectuales»*..... 19

José Mª Millás Vallicrosa: *Una nueva obra astronómica alfonsí: El tratado del cuadrante «sennero»*..... 59

Arnald Steiger: *Un inventario mozárabe de la iglesia de Covarrubias*..... 93

C. Ron de La Bastida: *Los manuscritos árabes de Conde (1824)*..... 113

César E. Dubler: *Ibn al-Baytār en armenio*..... 125

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXXVIII

L. T. B.: *Esquema demográfico de la ciudad de Granada*..... 131

L. T. B: *Nichos y arcos lobulados*..... 147

L. T. B.: *La judería de Zaragoza y su baño*..... 172

Felipe Mateu y Llopis: *Hallazgos numismáticos musulmanes, X*..... 191

VARIEDADES

† Isidro de las Cagigas: *Un hallazgo de monedas árabes*..... 199

S. M. Imamuddin: *Sobre el autor de la «Crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir»*..... 210

Jaime Oliver Asín: *La expresión «alu ud» en el «Libro de Buen Amor»*.... 212

Emilio García Gómez: *Adición sobre «Calvi vi calvi»*..... 215

G. S. Colin: *Una adición sobre «Dentina»*..... 216

LIBROS Y REVISTAS

Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida (Emilio García Gómez)..... 217

Continúa en la p. 3 de la cubierta.

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXI
1956

PRINTED IN SPAIN

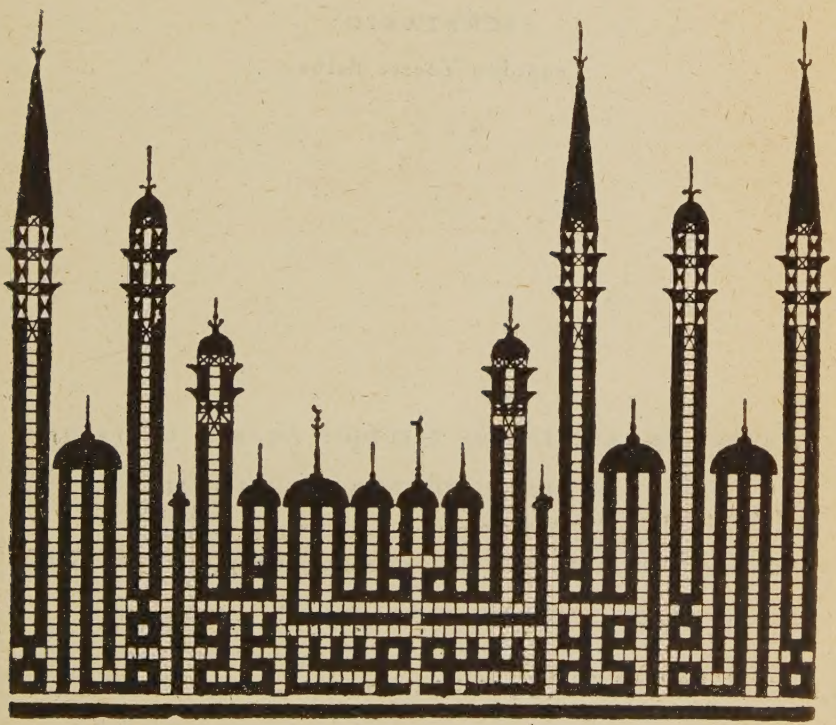
Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Tel. 215620. Madrid.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO – INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XXI



MADRID-GRANADA. 1956

DIRECTOR:
Emilio García Gómez.

REDACTORES:

Manuel Alonso, Darío Cabanelas, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás, Juan Vernet.

SECRETARIO:

Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/al-andalus_1956_21_1_1

E. LÉVI-PROVENÇAL

(1894 - 1956)

E. LÉVI-PROVENÇAL

(4 ENERO 1894 — 23 MARZO 1956)

La tierra que el martes 27 de marzo de 1956 cayó en un cementerio de París sobre el cadáver del profesor de la Sorbona E. Lévi-Provençal, fallecido en las primeras horas de la noche del anterior viernes 23, borró del mundo de los vivos a uno de los mejores amigos de España y una vez más ha sepultado las esperanzas de ver conclusa por una sola pluma magistral la historia de la dominación musulmana en la Península. La importancia de la pérdida es tal y tan grande nuestro pesar, que AL-ANDALUS se cree en el deber de honrar su memoria en las primeras páginas de este fascículo, el primero que aparece después de su muerte, como si de uno de los grandes de nuestro propio grupo se tratase.

Mentiría al decir que la muerte del amigo querido me fulminó como una desgracia inesperada. Puedo asegurar que el sentimiento fué tan hondo como si inesperada hubiese sido; pero, en realidad, mi alarma contaba ya meses. Dió Lévi-Provençal casi hasta sus muy últimos tiempos una impresión de arrebatadora fuerza física, subrayada por su vertiginosa actividad y, a pesar de la macicez de su volumen, por una cierta apariencia de moceril vigor. Todavía, bromeando con él, le repetíamos a menudo las palabras con que le acogió, la primera vez que lo tuvo delante, don Julián Ribera (palabras que, como todo lo de Ribera, se le quedaron muy grabadas): «— ¡Qué joven!» Y, sin embargo, hacía tiempo que las grietas cuarteaban aquel edificio por de fuera tan sólido.

Empecé a darme cuenta de la importancia de dichas grietas el pasado mes de septiembre en Copenhague. Solía presumir Lévi-Provençal en nuestras comunes andanzas de no interesarse por los monumentos artísticos, y jugaba a hacerse el remolón en unirse a nuestras excursiones arqueológicas. En Dinamarca pude, sin embargo, persuadirme de que en su pereza había un motivo de salud. Después de separarnos sufrió varias crisis graves e hizo un desdichado y ya estéril viaje a Túnez. En diciembre, hallándome yo en París y creyéndole todavía ausente, el azar me llevó a su casa en el mismo momento en que acababa de llegar del Norte de Africa. Me recibió incorporado en el lecho, inmóvil sobre unos almohadones. Tenía los ojos fijos y mates, como unas ampollitas de vidrio de donde se hubiese retirado el líquido de la vida, dejándolas empañadas con el poso. Sobre el pecho, afiladas y blancas, se cruzaban las manos que aún habrían de escribirme unas cartas fraternales, pero ya no habrían de servir más a la ciencia. La familia y los amigos no fueron tan pesimistas como yo, y hube de hacer que no creía en presentimientos. No he vuelto a verlo; pero la imagen de aquel último encuentro ha quedado en mi retina como la de un cadáver extrañamente dotado de palabra.

Ha muerto Lévi-Provençal a los 62 años y menos de tres meses, pues había nacido el 4 de enero de 1894. El lugar de su nacimiento no consta en una *Nota* que sobre sus títulos y trabajos publicó en diciembre de 1934 [1]. Creíamos que era Constantina; pero, a última hora, resulta que fué Argel. Para nosotros, como amigos, tanto da una cosa como otra, y viene a ser igual para su semblanza como hombre de ciencia. Únicamente, con miras a una biografía psicológica a la cual aquí no podemos ni siquiera asomarnos, añadiríamos que no gustaba de hablar de sus orígenes ni de sus primeros años. Todo este mundo infantil y adolescente quedaba por él mismo envuelto en una deliberada penumbra, así como su ascendencia, tal vez de ra-

[1] *Note sur les titres et travaux scientifiques de M. E. Lévi-Provençal* (Larose, Éditeurs, 11, rue Victor-Cousin, Paris), 8 pp.

dicación local relativamente antigua en el Norte de Africa. Este silencio era uno de los resortes íntimos de su atormentada psicología.

En estos tiempos nuestros actuales, que se dicen modernos, la Humanidad es tan cruel, que aun hace que para ciertos seres cosas así puedan ser dolorosas. Ni aun conmigo, que siempre he elegido mis amigos por el corazón y no por la raza, se franqueó nunca, como no fuera por alquitarada alusión. Nada sobre sus primeros años. Hay dudas incluso sobre la forma y la fijeza de su apellido compuesto, que había de hacer tan célebre. Más todavía: ni siquiera le gustaba emplear su nombre propio, que era «Évariste». Él se limitaba a escribir la inicial, y sólo lo pronunciaba entero de no quedarle otro remedio. Cuando nuestra intimidad y el tuteo hicieron forzosa, a la manera española, la supresión de los apellidos, mi mujer y yo hubimos de buscar un subterfugio, y le aplicábamos cualquier apodo cariñoso, o recurríamos a un «Don Julián», remoquete que, por idénticas razones, le daban de joven sus colegas (y que le venía también de cuando se presentó a don Julián Ribera). Este nombre le gustaba tanto que, cuando en 1953 publicó en París una traducción de mi libro *Silla del Moro y Nuevas escenas andaluzas*, la firmó con el pseudónimo *D. Julian* [1].

¿Qué parte había espontánea y qué parte adquirida en su conocimiento del árabe? Existe el problema, pero yo no lo sabría resolver. Estudió en el liceo de Constantina y luego en la Universidad de Argel. Por él mismo sabemos que logró la «licence ès lettres (mention arabe)» en 1913, y que ese mismo año publicó en la *Revue Africaine* tres estudios sobre epigrafía latina [2]. Lo que sí nos consta, por él mismo también, es que de-

[1] E. García Gómez, de l'Académie Espagnole, *Une française à l'Alhambra: Grenade romantique*, traduit de l'espagnol par D. Julian, avec six hors-texte de Eduardo Vicente et une lettre-préface de E. Lévi-Provençal. Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve & Cie, 1953.

[2] Aún había de publicar un cuarto siete años más tarde, el 1920 y en la misma revista: *Deux nouvelles inscriptions de Timgad*. — De una vez por todas queremos dejar sentado que este artículo se escribe de prisa y en circunstancias especiales, sin acceso a los papeles del difunto ni consulta de ninguna fuente de

cía deber su vocación de arabista militante a su maestro J. Carcopino, quien le habría aconsejado acomodar a la erudición orientalista los métodos adquiridos en el estudio de las humanidades clásicas.

Conforme al sistema francés, su entrada en los escalafones de enseñanza oficial, en la materia Lengua y literatura árabes, fué contemporánea de la licenciatura y se inició en 1° de octubre de 1913. Casi inmediatamente estalló la gran guerra, que lo llevó por primera vez a Oriente: fué herido en los Dardanelos en 1915, mereciendo una mención honorífica, y convaleció en Egipto. Esta veta militar era en él muy fuerte: salía a relucir con relativa frecuencia en sus recuerdos, aunque sin ninguna hipérbole de *miles gloriosus*, pues de lo único que se jactaba era de la estrecha amistad que le unía a algunos de los militares franceses de mayor relieve. En 1917 pisa Marruecos en calidad de oficial de Asuntos Indígenas, destinado en el valle del Warga, entre el Rif y Fez, y de esta época son los primeros trabajos suyos de tema árabe que conozco [1].

La reintegración a la vida civil se produjo en 1919, y ese mismo año, tras de enseñar unos meses en el liceo de Tánger, fué nombrado profesor de árabe clásico en la «École supérieure de langue arabe et de dialectes berbères de Rabat», que poco más tarde se convirtió en el que todavía hoy se sigue llamando «Institut des Hautes-Études Marocaines».

Vergüenza me da escribir sin los datos suficientes y sin pleno conocimiento de causa líneas que han de leer mis amigos

los existentes en Francia. Por consiguiente y por desdicha, ni podemos ser completos ni respondemos de la exactitud de todos los datos y fechas, aunque hemos procurado hacer el mejor uso posible de la documentación que tenemos a mano. Desde luego, ciertos trabajos menos importantes y algunas complicaciones bibliográficas de los últimos tiempos quedan deliberadamente fuera de nuestra atención.

[1] *Mulai Buchta-l-Khammar, saint marocain du XVI^e siècle* («Rev. de l'hist. des religions» 1917); *Une liste de surnoms populaires des tribus Djebalah* («Archives berbères» 1917); *Les ruines almoravides du pays de l'Ouargha, Maroc septentrional* («Bull. Archéologique» 1918); *Pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus Djebalah de la vallée moyenne de l'Ouargha* («Archives berbères» 1918); *Un chant populaire religieux du Djebel marocain* («Revue Africaine» 1918).

franceses, varios de los cuales, por haber vivido los hechos que voy a referir, se sonreirán de mi audacia; pero les ruego tengan en cuenta mi buena voluntad y piensen que, aunque hayan de leerme más extranjeros que españoles, es para españoles peor informados que yo para quienes en fin de cuentas escribo. De lo que quiero hablar es del grupo al cual por las fechas de que íbamos tratando fué Lévi-Provençal a incorporarse.

Estamos viviendo ahora mismo los momentos en que Marruecos recobra su independencia y no es la coyuntura más indicada para hacer balance de lo que el país debe, en el terreno del espíritu, a las dos naciones protectoras, o, si se quiere, más precisamente, lo que Marruecos ha representado en ellas como campo de experimentación cultural y de estudio. Algún día, de un lado y de otro, se hará desapasionadamente ese balance; pero podemos adelantar que, por lo que atañe a Francia, el saldo ha de ser favorabilísimo y envidiable, tanto por la eficacia de los medios puestos en práctica y por la flexibilidad en conjugar los recursos locales con la tradición de la gran cultura metropolitana, como por el nivel técnico y la adecuación precisa de los equipos de servicio. A lo que en la tierra de los Xerifes representó, y no fué poco, la misión de Michaux Bellaire y de los *Archives Marocaines* sucedió, después de la primera guerra mundial, el grupo que había de cristalizar en la época inicial de la famosa revista *Hespéris*, todavía dichosamente en vida y cuya fundación data de 1921.

No es de este momento ni puedo dar aquí la lista de todos los componentes de dicho grupo. Me limitaré a citar a aquellos que más se han señalado en los estudios ibéricos, es decir, un arqueólogo y artista como Henri Terrasse, un hispanista como Robert Ricard, un lingüista de la talla de Georges S. Colin... Con citarlos basta. A ellos se juntó Lévi-Provençal, el más brillante historiador del equipo, quien dió al punto muestras de la más vehemente y variada actividad. Sobra con remitirse a los hechos. El año 1920 publica tres breves artículos sobre asuntos marroquíes [1]. El año 1921 da a las prensas el primero (y único

[1] Uno, en los «Archives berbères»; otro, en el «Bull. de l'Institut des Hau-

aparecido) volumen de *Les manuscrits arabes de Rabat*, más una *Note sur un Coran royal du XIV^e siècle* («Hespéris»). El año 1922 ve surgir el *Essai de répertoire chronologique des éditions arabes de Fès* (en colaboración con M. Bencheneb), los *Textes arabes de l'Ouargha*, un estudio sobre *Les derniers travaux d'histoire littéraire marocaine* («Hespéris)», y el libro, todavía hoy fundamental, *Les historiens des Chorfa*, que tengo entendido le sirvió para obtener el Doctorado de Estado en Letras el año 1923, grado que le hizo también ascender, dentro del Instituto, a Director de Estudios. El mismo año 1923 colabora con H. Basset en *Chella: une nécropole merinide*, estudia *Deux nouveaux mss. de la «Rawḍat al-nisrīn»*, lanza una *Note sur l'exemplaire du «Kitāb al-ʿibar» offert par Ibn Khaldoun à la bibliothèque d'al Karawiyin à Fès*, y analiza *La recension magribine du «Ṣaḥīḥ» d'al-Bukhārī* (los tres últimos artículos en el «Journal Asiatique»). El último asunto había de llevarle en 1928 a publicar la reproducción en fototipia del *Ṣaḥīḥ*. El año 1925 diserta en la «Revue Archéologique» *Sur un prétendu ms. de Tite-Live à Fès* e incluye en las «Mélanges René Basset» *Six fragments inédits d'une chronique anonyme du début des Almohades*.

Resumamos: España no ha llegado a asomar en su obra (a no ser muy vagamente en la recensión del Bujārī). Todavía estamos limitados a Marruecos. Dentro de los estudios marroquíes hay direcciones que acaban en vía muerta (etnografía, dialectotología, arqueología); pero otras, en cambio, señalan las rutas fecundas: bibliografía, búsqueda de mss. raros (y ya, precisamente, en el Qarawiyyīn), historiografía (y, en particular, la almohade).

El 13 de abril de 1926 muere a los treinta y tres años (había nacido el 7 noviembre 1892), Henri Basset, que era el jefe del grupo y el director de *Hespéris*. Esta prematura desaparición

tes-Études Marocaines», y el tercero en el «Bull. de l'enseignement public au Maroc». En esta última revista aún publicaría dos otros pequeños trabajos en 1925 y 1926. Las dos primeras son las que se fundieron en «Hespéris».

de una de las más brillantes promesas del orientalismo francés supone mucho para Lévi-Provençal, sólo dos años más joven que su malogrado colega. Sobre nuestro amigo recae la dirección del Instituto y de la revista *Hespéris*, así como el empeño de regentar la edición francesa de la *Encyclopédie de l'Islām*, que Henri Basset había a su vez heredado del padre, René Basset († 1924), famoso orientalista de la generación precedente. Y aún había de influir la muerte de su compañero en otro aspecto más íntimo de Lévi-Provençal, pues éste — prematuramente viudo y con un hijo — acabó por casarse con la viuda de Henri Basset, quien le había dejado dos hijas. En el nuevo hogar — que se vió ampliado con dos vástagos más, varón y hembra — inicia nuestro amigo los años más decisivos y fecundos de su vida, señalados por dos nuevos ascensos, éstos perfectamente normales, a saber: en 1927 es nombrado profesor titular de Historia de los árabes y de la civilización musulmana en la Universidad de Argel, puesto que se le permitía simultanear con el de Rabat y que le bastaba atender una corta temporada cada curso, y en 1930 inicia asimismo unas breves enseñanzas anuales en la Sorbona, donde a la sazón no funcionaba aún ninguna cátedra regular de materia árabe.

Caracterizan sobre todo estos años centrales una serie de descubrimientos de textos históricos de primer orden y que hasta entonces no se conocían o se daban por perdidos. Es el beneficio del filón bibliográfico a que ya aludimos antes, y en que vino a tomar cuerpo el sueño de nuestros maestros Codera y Ribera, que los españoles no pudieron llevar a cabo, mientras a los franceses sí les fué factible en su zona, infinitamente más extensa y rica [1]. Lo curioso es que en cierto modo esta serie de descubrimientos se iniciara en la misma España. El joven Lévi-Provençal vino a nuestra patria a proseguir una nueva cataloga-

[1] Recuérdese la *Misión histórica en Argelia y Túnez* de Codera. Más directamente se relaciona con Marruecos la famosa cuestión de la lista que, para ver si salían ciertos libros, escribió y litografió Ribera, y que el erudito alemán G. Kampffmeyer tomó por auténtica y antigua, y analizó largamente en 1906. cf. Asín Palacios en el prólogo a las *Disertaciones y Opúsculos* de don Julián Ribera, pp. XXVII-XXVIII.

ción de los códices escurialenses, que para sustituir la anticuada de Casiri había comenzado Derenbourg y que tampoco nuestro amigo concluyó del todo. Fruto de esta misión fué el libro *Les manuscrits arabes de l'Escurial... Tome troisième: théologie, géographie, histoire* (Paris 1928). Pues bien: no entre los códices, pero sí entre los legajos, restos no catalogados del viejo incendio, el investigador francés tuvo la fortuna de identificar las sensacionales memorias de Baydāq, que publicó el mismo año 1928 en sus *Documents inédits d'histoire almohade*. Y esta buena estrella pareció complacerse en guiarle ya sin descanso y conducirle — sin contar otros muchos textos nuevos cuyas apariciones se fueron escalonando [1] — a esa apoteosis de los hallazgos bibliográficos que representó la célebre apertura de la cámara murada en el Qarawiyyīn de Fez, de donde salieron, entre muchas maravillas más, otro manuscrito incompleto del tomo tercero del *Bayān* de Ibn ʿIḏārī [2], la autobiografía de ʿAbd Allāh el último zīrí granadino, que había de aparecer en esta misma revista [3], una copiosa parte del comienzo del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān [4], etc. Por estos años, y ya para siempre en lo que le quedara de vida, una especie de aureola de estupenda fortuna iba a rodear al joven y famoso sabio francés, especie de héroe de cuento oriental cuya varita mágica hacía que un genio sir-

1 Lévi-Provençal tuvo acceso a las grandes colecciones de los bibliófilos del país, como al-Kattani, al-Dukkali e Ibn Zaydān. En la biblioteca del primero fué donde encontró el tomo III del *Bayān* de Ibn ʿIḏārī (publicado en 1930).

2 Gracias al cual pudo completar su edición de 1930 con unas *Observations* (correcciones al texto), que aparecieron en las «Mélanges Gaudefroy-Demombynes» (Cairo 1935).

3 Al-Andalus III (1935), IV (1936-1939) y VI (1941). Reunido ya todo lo que se pudo encontrar del precioso códice, y ordenados y encajados los fragmentos cada uno en su sitio, la muerte ha sorprendido a Lévi-Provençal sin ver terminadas ni una nueva edición completa del texto árabe, que se imprime en El Cairo, ni la traducción española íntegra que habíamos preparado juntos y que espero poder sacar al público en breve.

4 Aprovechada por él en su *Histoire*, y monográficamente en distintos trabajos. Baste recordar aquí su estudio *Du nouveau sur le royaume de Pampelune au XIe siècle* («Bull. Hispanique» 1953), completado por otro en colaboración conmigo: *Textos inéditos del «Muqtabis» de Ibn Ḥayyān sobre los orígenes del reino de Pamplona* (Al-Andalus 1954).

viente le trajera al punto el precioso códice perdido o ignorado [1]. Lévi-Provençal es quizá — sin la menor culpa por su parte — una especie de símbolo de esa desenfrenada carrera tras el señuelo del manuscrito raro o inédito, que es hoy epidemia, más en los círculos puramente árabes que en los ambientes arabistas, y que si tiene un anverso apasionante y utilísimo, llega en el abuso a tener un reverso contraproducente, pues ocasiona la paradoja de que los libros, que deberían en principio ser editados para su mayor divulgación y conocimiento, dejan de tener interés en cuanto se publican, ante la general pasión por la caza de manuscritos. Hay que repetir, sin embargo, que él no tenía la culpa, porque no los cazaba: se le venían a las manos.

No hay duda en que la producción de Lévi-Provençal durante estos años, aunque avalorada por su halo de pasmosa novedad, adolecía a primera vista de dispersión y de falta de sistema. Y, sin embargo, sería injusto no advertir en ella, allá en lo hondo, no sólo un íntimo ajuste, sino incluso un nuevo concepto historiográfico. En su obra, el Marruecos moderno desaparece ahora casi por completo [2]. El interés queda reducido al Marruecos medieval: bien los antiguos fastos beréberes *(Fragments historiques sur les Berbères au Moyen Age*, 1934), bien los Almorávides *(Réflexions sur l'empire almoravide au début du XII^e siècle,* 1932), bien los Almohades, objeto siempre de su predilección *(Ibn Tumert et ʿAbd al-Muʾmin*, «Mémorial Henri Basset» 1928; *Un nouveau fragment de chronique almohade*, «Hespéris» 1930), bien los Mariníes *(Le «Musnad» d'Ibn Marzūḳ*, 1925; *Abū Fāris al-Malzūzī*, 1935). El asunto marroquí más moderno es *Une description de Ceuta musulmane au XV^e siècle* («Hespéris» 1932). En cambio, ha aparecido, avasallador, el tema de la España musulmana: de 1930, en

[1] Bien entendido, no es Lévi-Provençal el único en realizar tales hallazgos. No pocos, y algunos de primerísimo orden, aunque hayan estado rodeados de mayor sordina, ha hecho Georges S. Colin. Baste recordar que es el afortunado propietario de la famosa colección de muwaššaḥas de Ibn Buṣrà de Granada.

[2] A no ser en textos escolares, como los *Extraits des historiens arabes du Maroc* (1929), o en libros de divulgación propagandística como la excelente *Initiation au Maroc* (1ª ed. 1932), que dirigió y en la que colaboró.

«Hespéris», es la nota *A propos du Pont du Cadi de Grenade;* de 1931 y 1934, respectivamente, y en la misma revista, son los estudios sobre *Alphonse VI et la prise de Tolède (1085)* y *La «Mora Zaïda»;* de 1931 es el magnífico y utilísimo repertorio de las *Inscriptions arabes d'Espagne* [1], no perfecto ni completo, pero infinitamente superior a todo lo que había, disperso y casi siempre menos que mediano; y en 1931 publica, en colaboración con Colin, *Un manuel hispanique de ḥisba: al-Saḳaṭī*, asunto de primer orden que ya no dejaría de preocuparle, puesto que en 1934 edita el otro manual de almotacén de Ibn ᶜAbdūn (que había de traducir en 1947, y que yo había de verter luego al español [2]) y en 1955 imprime todavía en El Cairo *Trois traités hispaniques de ḥisba* como primer tomo de una proyectada serie de *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au moyen âge.* De 1931 data, en efecto, el interés por las instituciones sociales y económicas de al-Andalus: el artículo sobre *La vie économique de l'Espagne musulmane au Xᵉ siècle,* en la «Revue Historique», no hace más que preludiar el gran libro, su primera y hermosa síntesis, *L'Espagne musulmane au Xᵉ siècle: Institutions et vie sociale,* publicado en 1932. Y este mismo año de 1932 se produce otro hecho decisivo: Lévi-Provençal reimprime en Leiden, en tres tomos, la clásica *Histoire des Musulmans d'Espagne,* de Dozy, «revisada y puesta al día». Es un escalón hacia arriba. Y otro más es el que representa la publicación en 1934 de la parte referente a al-Andalus en los *Aᶜmāl al-aᶜlām* de Ibn al-Jaṭīb.

¿El Marruecos medieval y la España islámica, hemos dicho? Sí, pero conjugados. Conjugados en una unidad superior: el «Occidente musulmán». Pueril sería afirmar que la idea es del todo nueva, porque no hay bajo el sol nada que no tenga antecedentes y en este caso, además, el concepto es obvio; pero me parece indudable que en el grupo francés de *Hespéris,* y muy

[1] De 1935 es su artículo *Deux nouvelles inscriptions arabes de Tolède* («Homenaje a Mélida»), y en Al-Andalus 1949 publicó la nota *Sur une inscription arabe de Denia.*

[2] Antes lo había dado en italiano mi querido colega Francesco Gabrieli.

especialmente en Lévi-Provençal, el término «Occidente musulmán» señala algo con muchos matices de novedad teórica y, desde luego, con una enorme dosis de novedad práctica o de contenido. Hoy puede parecer «el huevo de Colón»; pero entonces, y bien pudimos experimentarlo en casos concretos, la nueva denominación estaba llena de sentido profundo. «Magrib» era hasta bien entrado el siglo XX un término vacío: ni los árabes conocían al-Andalus, ni los arabistas se habían asomado a Marruecos. Sólo en la primera mitad de nuestro siglo se ha vuelto a saber de veras, desde la Edad Media, lo que fué «el Occidente musulmán»: esa simbiosis, bajo el islam y con una remota historia común, de elementos civilizadores romano-germánicos, árabes y beréberes, de la que Marruecos sigue siendo un documento vivo y en la que España tuvo la espuela creadora y el magisterio.

Con debérsele a Lévi-Provençal mucha información en este terreno, se le debe algo que vale mucho más: amor. Si se leen con cuidado y por orden cronológico todos sus escritos, y particularmente los menores, por ejemplo las reseñas, se verá la insensible gradación de sus sentimientos. Al simple interés del objeto de estudio, al desdén no siempre velado por la España moderna, al complejo de superioridad innato en el galo diplomado y que tanto rasca el orgullo español, va poco a poco sustituyendo la comprensión, la entrega y el afecto a todo lo hispánico. Personalmente yo pude apreciarlo por golpes súbitos en nuestra relación personal, que tenía por entonces el obstáculo de once años de diferencia cronológica: el Lévi-Provençal distante de cuando yo asomaba al arabismo, sustituído luego por el Lévi-Provençal atento de cuando le visité dos o tres veces en Rabat, pasó a ser el Lévi-Provençal cordialísimo del año 1935, cuando Córdoba celebró el centenario de Maimónides. Allí empezó una estrecha y fraternal amistad que sólo ha podido interrumpir la muerte.

Allí empezó... y, sin embargo, la década que va de 1935 a 1945 es aquella en que terribles circunstancias externas (la guerra civil española y la segunda contienda mundial) más nos se-

pararon; los años en que más lejos estuvimos físicamente uno de otro y en los que peor puedo situar, sobre todo escribiendo de prisa y de memoria, sin haber todavía ordenado su correspondencia, las cosas que le ocurrieron.

Tengo entendido que fué precisamente hacia 1935 cuando abandonó Rabat y se trasladó del todo a Argel. Por el instante y a juzgar por su bibliografía, su actividad tiene poco más o menos los mismos nortes, quizá con dispersión ligeramente mayor. En temas marroquíes nos da el fundamental estudio sobre *La fondation de Fès* («Annales de l'Inst. d'Ét. Or. d'Alger» 1939) y las *Trente-sept lettres officielles de la chancellerie almohade* (1940). En asuntos andaluces le debemos la valiosa monografía *Un échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IX^e siècle* («Byzantion» 1937), un artículo sobre *Grenade musulmane et la résidence royale de l'Alhambra aux XIV^e et XV^e siècles* («Annales universitaires de l'Algérie», 1937) y *Le Cid de l'histoire* («Revue historique» 1937), más dos textos preciosos: *La «Ṣilat aṣ-Ṣila» [de Ibn Zubayr], répertoire biographique andalou du XIII^e siècle* (1938) y *La Péninsule ibérique au Moyen Age d'après le «Kitāb ar-Rawḍ al-miʿṭār» [de Ibn ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī]* (1938). Al más puro concepto del «Occidente musulmán» responden sus *Notes de toponomastique hispano-maghribine* («Annales de l'Inst. de Ét. Or. d'Alger» 1936). Prescindiendo de algunos otros trabajos dispersos [1], la única novedad es que su actividad personal comienza a extenderse al Próximo Oriente: unas conferencias en El Cairo se convierten en el librito de vulgarización *La civilisation arabe en Espagne: vue générale* (Cairo 1938) [2], y por entonces se inicia su actividad editorial en Egipto, mediante la cesión de algunos manuscritos [3] que le iban a permitir intervenir de lejos —

[1] Como el discurso de inauguración del curso académico 1936 en la Universidad de Argel sobre *L'historien de l'Islam*, o la *Note sur un poids de verre du VIII^e siècle* (en colaboración con G. Marçais, apud «Annales de l'Inst. d'Ét. Or. d'Alger» 1937).

[2] Traducido al español por I. de las Cagigas en el nº 1161 de la Colección Austral de Espasa-Calpe, Buenos Aires 1953.

[3] En 1933 había publicado en «Hespéris» una nota *Sur de nouveaux mss. de la «Ḏaḫīra» d'Ibn Bassām.*

aunque para separarse muy pronto — en los primeros pasos, también poco más adelante paralizados por los restantes editores, de la publicación de la *Ḏaḫīra* (1er volumen en 1940). El artículo sobre *Une nouvelle description arabe du Phare d'Alexandrie* («Mélanges Maspéro» 1935) puede parecer una incursión en tema oriental; pero en realidad venía inspirado por otro con igual título de Asín en AL-ANDALUS.

La fase más esencial quizá de la existencia de Lévi-Provençal iba a terminar pronto en una crisis que, como tantas cosas humanas, presenta dos vertientes, buena y mala. Tuvo su origen en la segunda gran guerra mundial, que en la Francia metropolitana revistió tan especiales y trágicas características y que en Argel dió tan oscuros y complicados coletazos. El hecho brutal es que Lévi-Provençal fué desposeído de su cátedra universitaria por bastante tiempo, sin otro motivo que el de sus orígenes raciales. Por esta época, además, quiebra su felicidad doméstica y el divorcio rompe su matrimonio. Unas bascas de amargura, en la que renacían tantas otras represadas desde niño, le suben a la boca; una desconfianza y recelo de todo: de la política, de los colegas, de los amigos, hasta un poco de su país. Por reacción lógica se exacerba en él la pasión y la nostalgia de España. Terminada ya nuestra contienda y en pleno auge de la guerra mundial, Lévi-Provençal se detuvo cierta vez unas horas en Madrid. Recuerdo la velada que pasamos juntos (era verano) en los jardines del Hotel Ritz. Me hizo espontáneamente las más dolorosas confidencias por primera vez en nuestra amistad, y no digo que la única, porque recuerdo otra noche de París en que, viendo juntos *Le pain dur* de Claudel, me apretó significativamente el brazo cuando en la primera escena Sichel le dice a Lumir: «Que parlez-vous de sang? Nous étions là avant vous et nous sommes les premiers nés. Qui êtes-vous à côté de nous? Quand vous pouvez remonter à dix générations, issus de sangs plus entrecroisés que les chiens, vous vous dites gentilshommes! Mais nous seuls sommes purs, en droite ligne depuis la création du monde!». Estas espirales hacia su fondo eran, sin embargo, rarísimas, dentro de una tónica general de silencio sobre tales temas.

¡Qué fecunda es, no obstante, la amargura, y cuántas obras

importantes le debemos! En el caso de Lévi-Provençal es indudable que la inacción oficial produjo el primer volumen (partido luego en dos) de su *Histoire de l'Espagne musulmane*, cuyos límites van «de la conquête à la chute du Califat de Cordoue». La edición primera (Cairo 1944) lleva una dedicatoria que en la segunda edición (París 1950, dos volúmenes) ha desaparecido, y un prólogo que luego quedó notablemente cambiado. La dedicatoria empieza: «Aux Généraux Charles de Gaulle et Georges Catroux j'offre ce livre, écrit dans les ténèbres...» En el prólogo se afirma: «La rédaction... a été commencée à l'automne de 1940, au moment où, a peine démobilisé, j'étais exclu, pour un temps, de ma chaire de l'Université. Elle a été achevée en 1942. Les deux noms glorieux que j'ai inscrits au seuil de ce livre évoquent avec assez d'éloquence le climat moral, la foi intacte en l'avenir, malgré les humiliations de l'heure, qui ont alors environné et soutenu mon labeur». Todo esto se ha esfumado de la segunda edición, donde no se halla más que una alusión vaguísima a los sucesos generales, seguida de esta frase: «Je n'y reviendrai pas davantage aujourd'hui».

Con ser el más importante de sus libros, o — mejor dicho — precisamente por serlo, no hará falta que nos alarguemos en ponderar lo que representa la *Histoire de l'Espagne musulmane*, tanto más cuanto que yo la traduje al español en el tomo IV de la *Historia de España* que publica la editorial Espasa-Calpe S. A. y dirige don Ramón Menéndez Pidal; y la traduje por las razones que en el prólogo a dicha versión expongo (pp. x-xii). Es evidente que la renovada materia estaba pidiendo a gritos un resumen expositivo orgánico, y nadie podía escribirlo como el hombre que precisamente más había contribuído a renovar y ampliar nuestros conocimientos. Lo curioso es comprobar el rotundo sentido de la síntesis constructiva que se revela de pronto en un investigador hasta entonces casi exclusivamente consagrado a menudos análisis y al allegamiento de nuevos textos. Permítaseme reproducir unas frases de mi reseña en *Arabica* (I-3, París 1954, pp. 361-364): «Entre otras cosas, admiraron los lectores de esta obra dos condiciones fundamentales, nada fáciles de encontrar ni aun en historiadores de primerísima fila. Una

de ellas es la cabal exactitud con que el autor sabe reducir y reproducir a escala fija el inmenso material que maneja. Ningún hecho ni consideración rebasa — como tiene que ocurrir en un buen mapa — las proporciones que le corresponden en el conjunto; cosa que no sucedía en la por tantos estilos benemérita obra de Dozy, abundante en excrecencias viciosas o en miembros desproporcionados. La otra es algo que también fallaba en Dozy: el conocimiento del país. El prof. Lévi-Provençal conoce España casi palmo a palmo y la ama, del mismo modo que está rigurosamente al día en la bibliografía española. Porque es un hecho — por desgracia harto ignorado, sobre todo de los orientales — que, para tratar de la España árabe, no basta el árabe, sino que hace falta lo español». Añádase la perfección del plan lógico, la exactitud y comodidad de las divisiones y subdivisiones, y la nobleza y claridad del estilo, a veces insinuadoramente expresivo y hasta pintoresco. En suma: es el magnífico arranque de una historia general de la España árabe que todos, dentro y fuera de España, del lado de acá y del lado de allá del arabismo, deseábamos impacientemente ver proseguida y acabada. ¿Podía serlo? Fuerza nos es volver a la biografía.

La injusticia cometida con Lévi-Provençal era tan patente y tan absurdo prescindir de sus servicios, habida cuenta de su historial y de sus méritos, no sólo científicos sino también militares, que hubo de ser pronto paliada. Tras un breve interregno, que conozco muy mal, en que debió de estar destinado en Toulouse, hacia 1942 lo repusieron en Argel; pero, además, se le empleó hasta el fin de la guerra en misiones oficiales y reservadas de importancia, que lo tuvieron por bastante tiempo apartado de los estudios medievales.

La desaparición del régimen que lo había vejado y la última y clamorosa fase de la guerra hicieron que Lévi-Provençal fuera una de las personas de su clase más compensadas por la victoria. Inmediatamente trasladado a París con una misión en la secretaría del Ministro de Educación Nacional, pasa en 9 de abril de 1945 a ser nombrado profesor de la Sorbona, en una cátedra — la primera del ramo islámico — que se crea para él. Se fun-

da asimismo para que él lo dirija el Institut d'Études de l'Orient Contemporain, que ese mismo año de 1945 inicia la publicación de unos *Cahiers*, en cierto modo inspirados por la revista italiana *Oriente Moderno*. Quedó alojada esta nueva institución en el piso bajo de un hotel de la Avenue Émile Deschanel, nº 20, con una instalación magnífica, que luego hubo de dejar, limitándose a un sótano. En el último piso vivía Lévi-Provençal, y en él ha muerto, en un amplio cuarto cuya ventana da al Campo de Marte.

No tardó mucho en ser nombrado también Director del Institut des Études Islamiques de la Sorbona (enero de 1950) y se convirtió, por ende, en el personaje oficial más importante del arabismo francés. Quien había pasado tantos años de su vida metido entre libros y manuscritos, en ciudades como Rabat y Argel, pasa de pronto a ser hombre influyente en la vorágine de una metrópoli como París. Pero ¿qué decimos París? París es nada para la fiebre de actividad y el vértigo de dinamismo que de él se adueñan. La restaurada empresa de la *Encyclopédie de l'Islām*, cuya nueva edición francesa vuelve otra vez a dirigir, le obliga a frecuentísimos viajes al extranjero cada año, sin contar el abrumador trabajo que le impone. No hay Congreso internacional a que no asista. No hay país en que no dé conferencias o cursos: en Francia, claro está, y en los países próximos, pero también en los remotos. Casi todos los años es profesor visitante en las Universidades egipcias. Su estancia en El Cairo es aprovechada para plantear negocios editoriales, y suele ir seguida de giras por otros países árabes. No hay reposo ni siquiera en las vacaciones. Ha vuelto a casarse con una señora, de sangre absolutamente española, pero de educación franco-belga, y su hispanismo se ha exacerbado: no sólo delira por todo lo español y acoge fraternalmente a cuanto español amigo pasa por París, sino que, apenas tiene unos días libres, cruza los Pirineos. Sus visitas a España son por lo menos dos al año: en Semana Santa y en el verano. Al regreso, alguna vez se alarga por Portugal o por Marruecos, cuyas dos zonas recorre dando conferencias. Últimamente era, para colmo, director de otro Centro científico en Túnez, adonde había de ir asimismo todos los otoños. Yo ha

habido año que he coincidido con él no sólo en Londres y El Cairo, lo que no era raro dada la similitud de nuestras ocupaciones, sino también en Granada y en Soria. Pero él, por su parte, había corrido en el interregno muchísimas más capitales y ciudades del mundo.

¿Cómo es posible que en medio de este ajetreo sin tregua le quedase vagar para empresas literarias? Ningún libro realmente importante volvió a salir de su pluma; pero lo curioso es que no se paralizara su actividad intelectual creadora y que aún nos diese monografías de primerísimo orden. Sólo se explica por la inercia en hombre que tanto veló sobre los libros, que tanto material nuevo tenía acumulado, que tanta rapidez de mano había adquirido y que aún conservaba una increíble resistencia para el trabajo. «Con despensa buena, luego se guisa la cena».

No sin ciertas omisiones que ahora me es imposible subsanar, trazaré un pequeño inventario de su producción en estos años últimos. Empezaré por los trabajillos de circunstancias, aunque ninguno haya desaprovechable. Contribuyó a los homenajes de maestros y amigos: el año 1949 a las «Mélanges d'études portugaises offerts à M. G. Le Gentil» con *L'inscription almohade de Silves*; el año 1950 a los «Estudios dedicados a Menéndez Pidal» con *Glanures cidiennes*, y a las «Mélanges W. Marçais» con *Le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa dans le royaume de Grenade (1350);* en 1955, al «Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum» con *A propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue;* en 1956, a los «Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida» con *Une description arabe inédite de la Crète* (artículo póstumo). A uno de los compromisos adquiridos a su paso por Italia corresponde *Une héroïne de la résistance musulmane en Sicile au début du XIII^e siècle* («Oriente Moderno» 1954). En los dos primeros tomos del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid publicó tres cosillas. No faltan folletos que son conferencias cuyo texto le pedían las entidades que las organizaban, como *Le rôle de la Marche supérieure dans l'histoire politique de l'Espagne califienne* («Instituto de Estudios Pirenaicos», Zaragoza 1950); *L'Islam e il Mediterraneo nel Medioevo* (Firenze-Empoli 1951); *Conféren-*

ces sur l'Espagne musulmane [en la Universidad de Alejandría] («Cairo 1951); *Las ciudades y las instituciones urbanas del Occidente musulmán en la Edad Media* (Tetuán 1950; otro folleto con la traducción árabe lleva la fecha 1951). De las conferencias en la Cátedra de la Fundación Cartagena de Madrid no hay más que resúmenes en el «Boletín de la Real Academia de la Historia» de 1950.

En muchas de estas disertaciones adelantó fragmentos del tercer tomo de su *Histoire de l'Espagne musulmane*, que apareció en 1953 con el subtítulo *Le siècle du Califat de Cordoue* [1] y sobre el cual me atrevo a remitir a mi reseña, antes citada, en *Arabica*, I-3 (Paris 1954). Se daba Lévi-Provençal perfecta cuenta de la importancia que para él, y para todos, tenía su iniciada *Historia*, y continuamente se hacía la ilusión de poder proseguirla; pero ¿de dónde sacar el tiempo y el reposo necesarios? Dicho se está que la parte referente a las Taifas, si se la quiere escribir bien, con método y sin perderse en un dédalo de menudos detalles, es la más difícil. Nuestro amigo me comunicaba con frecuencia sus meditaciones y titubeos. Acabó por creer que el verdadero hilo conductor, capaz de dar unidad al caos, era la política de Alfonso VI, por quien sentía más devoción que por el Cid. Pero la realidad es que nunca encontró unos meses tranquilos en que llevar a cabo sus proyectos. Por eso, y para alimentar la curiosa impaciencia de sus lectores, se decidió a intercalar en su *Historia* este tercer volumen, que no es sino una segunda versión, hecha de mano maestra y puesta al día, de *L'Espagne musulmane au X^e siècle* (1932), de la que ya hemos hablado. La materia es idéntica, pero el modo de tratarla resulta nuevo, por más ligero, más flexible y más elegante, como de quien domina el asunto y lo administra y canaliza a su arbitrio, como jugando y deleitándose en hacerlo.

Era imposible que renunciara a su vieja pasión por imprimir textos. En 1948-51 publicó en Leiden, en colaboración con G. S. Colin, una nueva edición del *Bayān* (I-II) de Ibn ʿIḏārī,

[1] Pronto aparecerá mi traducción española en el vol. V de la *Historia de España* de Espasa-Calpe S. A., dirigida por don Ramón Menéndez Pidal.

que renovó la vieja de Dozy. Es excelente. Más de prisa y desde lejos, aunque no dejan de ser utilísimas, están hechas las que imprimió en El Cairo: *al-Marqaba al-ᶜulyā* del Nubāhī (1948), la *Ŷamhara* de Ibn Ḥazm (1948) y los *Nasab Quraŷš* de Zubayrī (1953). La primera, sobre todo, ha sido objeto de duras críticas por parte de los eruditos orientales, particularmente alzaprimados por la xenofobia en estos últimos tiempos, pero además excitados por la dureza sin contemplaciones, aunque fuese merecida, con que a veces Lévi-Provençal les trataba. La muerte ha debido de sorprenderle cuando corregía pruebas de nuevas ediciones cairinas de las *Memorias* de ᶜAbd Allāh, el zīrí granadino, y de la parte española de los *Aᶜmāl al-aᶜlām*.

Me lisonjea la idea de que, fuera del estudio *De nouveau sur le royaume de Pampelune au IXᵉ siècle*, publicada en el «Bull. Hisp.» de 1953, las dos mejores monografías de sus últimos tiempos aparecieron en esta revista AL-ANDALUS, que también había dado a conocer las inmediatamente citadas *Memorias* de ᶜAbd Allāh [1]. Aludo a sus por todos estilos excelentes trabajos *En relisant le «Collier de la Colombe»* (t. XV [1950]) y *La «Description de l'Espagne» d'Aḥmad al-Rāzī: essai de reconstitution de l'original arabe et traduction française* (t. XVIII [1953]). Su identificación con nuestro grupo llegó a ser, en efecto, estrechísima, y su colaboración conmigo abarcó, no sólo las traducciones mutuas que ya han quedado apuntadas, sino también varios artículos de AL-ANDALUS [2], y hasta libros como *Sevilla a comienzos del siglo XII* (Madrid 1948) y *Una crónica anónima de ᶜAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir* (Madrid-Granada 1950). Queda pendiente de publicación la traducción española anotada de las *Memorias* completas de ᶜAbd Allāh en su ordenación definitiva, que está lista para entrar en prensa.

No pareció nunca demasiado sensible Lévi-Provençal al

[1] Otras colaboraciones o traducciones suyas pueden hallarse en los vols. VI [1941], IX [1944], XI [1946], XIII [1948], XV [1950], XVIII [1953] y XIX [1954].

[2] Ya hemos hablado de los *Textos inéditos del «Muqtabis»*. Añádanse *La toma de Valencia por el Cid* (t. XIII [1948]), y *Novedades sobre la batalla llamada de al-Żallāqa (1086)*, éste último en colaboración también con J. Oliver Asín.

atractivo de los estudios literarios, y, si alguna vez se inclinó a ellos, fué más bien por influencia de sus amigos y colaboradores, o por noble emulación que de los trabajos de éstos sentía. Fué así como se aficionó a Ibn Quzmān, por haberse encargado de la traducción del gran zejelero de Córdoba, según el texto establecido por su amigo el gran lingüista G. S. Colin. Esta importantísima obra conjunta queda también pendiente. La tal versión es en verso, y de ella el lector curioso puede encontrar algunas primicias en una de las disertaciones contenidas en las antes citadas *Conférences sur l'Espagne musulmane* [en la Facultad de Alejandría] (Cairo 1951). Más cerca de su habitual terreno de estudio estaba la sagaz fijación de la biografía de Ibn Quzmān que hizo en su artículo *Du nouveau sur Ibn Quzmān*, publicado casi a la vez en una revista inglesa, en el «Bull. de l'Inst. franç. d'Archéol. orientale» del Cairo y en AL-ANDALUS (tomo IX [1944]). Mis trabajos sobre poesía y las investigaciones sobre las *jarŷas* de muwaššaḥas árabes y hebreas — en las que me ayudó, para procurarme material, del modo más generoso imaginable — le incitaron a veces a dar conferencias, alguna publicada y otras no, o a redactar alguna nota sobre temas poéticos.

Era, en efecto, muchas veces como un niño grande, cuyos juguetes eran libros e imprentas, los suyos o los que se le antojaban por verlos en poder de sus amigos. A pesar de sus perpetuos viajes y de sus ocupaciones absorbentes, no pudo tampoco prescindir en sus últimos tiempos de tener, como casi siempre en su vida, una serie propia de publicaciones. La dirigía en la casa G.-P. Maisonneuve et C^ie^, del Bd. Saint-Germain, y se titula *Islam d'hier et d'aujourd'hui*. Ha llegado bajo su dirección a los once volúmenes, entre ellos algunos como el *Coran* de Blachère de la máxima importancia; pero él mismo no pudo dar de su cosecha más que reediciones: sus conferencias *La civilisation arabe en Espagne*, su *Séville musulmane (le traité d'Ibn ᶜAbdūn)* y un tomo antológico que tituló simbólicamente *Islam d'Occident* y que es una recopilación rapsódica de sus temas favoritos [1]. A más de atender sus *Cahiers* sobre Oriente contem-

[1] *La fondation de Fès*, las *Notes de toponomastique hispano-maghribine*, *Un*

poráneo acabó, insaciable, por sentir nostalgia de aquella *Hespéris* de sus comienzos, y para aplacarla fundó *Arabica*, preciosa revista de la que ha publicado siete fascículos y que es el último mecanismo que se le ha helado entre las manos [2].

No sé si esta enumeración en rápida cascada puede dar alguna idea de la desbordante actividad del amigo que lloramos, y si puede explicar, aparte las razones últimas de la dolencia, la explosión que nos lo ha arrebatado, y de la que todavía no nos hemos repuesto. Era una actividad que, prescindiendo del agobio económico, jamás por Lévi-Provençal sentido, podríamos calificar de balzaquiana, por el fuego interior, por el desorden mismo de la furia creadora, compatible con el orden estricto de su mesa y de sus papeles, por la creciente perfección a que esta furia le condujo, y, al mismo tiempo, por un cierto aire de lucha perpetua, un poco al margen de los estrictos cauces oficiales, aunque sin desdeñarlos. Es curioso que un hombre así, a los años a que había llegado y con la fama conseguida, haya muerto sin ser Doctor «honoris causa» por ninguna Universidad extranjera. Tampoco perteneció al Instituto de Francia (¿cómo no se lo ofrecieron?; ¿por qué no lo pidió él?; ¿desdén u orgullo?). Deja gentes de primer orden que lo llamaban «maestro»; pero ningún discípulo avezado a sus propios métodos y a su es-

échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance, Alphonse VI et la prise de Tolède, La «Mora Zaïda», Le Cid de l'histoire, La prise de Valence, Réflexions sur l'empire almoravide, Ibn Tumart et ʿAbd al-Muʾmin, Poésie arabe d'Espagne et poésie d'Europe médiévale y *Le rôle spirituel de l'Espagne musulmane*.

[2] Trabajó mucho en la organización de esta revista, que lleva su mejor sello y que es perfecta en punto a información y crítica. Su contribución más personal a ella ha sido una serie de notas tituladas *Arabica Occidentalia* que son una nueva «fantasía» (en la acepción musical) de los temas de su vida. He aquí los títulos: 1, *Un nouveau récit de la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes;* 2, *Le «zaǧal» hispanique dans le «Mugrib» d'Ibn Saʿīd;* 3, *Quelques observations à propos du déchiffrement des «ḫarǧas» mozarabes;* 4, *Les vers arabes de la chanson V de Guillaume IX d'Aquitaine;* 5, *Sur deux poètes de Malaga du X^e siècle;* 6, *Un document inédit sur l'expédition saʿadide au Soudan;* 7, *Le titre souverain des Almoravides et sa légitimation par le califat ʿabbāside*, y 8, *Le traité d' «adab al-ḫātib» d'Abū Bakr ibn Ḥaldūn*.

tricta especialidad. Corría envainado en su vida un raro destino: no diré que un drama ruidoso, pero sí un hondo malestar soterraño, del que no hablaba y que a veces trasparecía en el rictus de su ancha boca, cuyas comisuras se le hundían, dándole un aire de bonzo triste. Un extraño pudor de sus sufrimientos íntimos le revestía de una durísima corteza externa. Y, sólo en un ancestral retorno, cuando la muerte lo sacó de su caparazón y le devolvió la paz, sobre su cadáver volvieron a sonar dulcemente los cantos de la fe de su infancia.

Era imposible no sentirse impresionado por la titánica obra y la poderosa personalidad de Lévi-Provençal, y difícil — cuando no se interponía algún grave prejuicio — dejar de admirarlo. Digamos, en honor a la verdad, que era también difícil amarlo de primera intención, por brusco, por gruñón, y porque casi siempre lo negaba todo al principio. Pero esto — ya lo hemos dicho — era sólo corteza. Su amistad no era el agua de río, contaminada a veces, que se ofrece a la vista de cualquiera que pasa, sino el manantial escondido que manaba de la roca. Por eso el que llegaba al hontanar y gustaba el frescor de su intimidad verdadera, era ya su amigo para siempre, con un afecto muy superior a tantos otros. En el país de la confianza, Lévi-Provençal se transfiguraba: era tierno donde los demás le veían duro; generoso, donde los demás lo tenían por avaro; jovial, donde a los demás les parecía adusto; increíblemente infantil. Porque era, en efecto — ya lo hemos dicho —, un niño, a la vez consentido y desgraciado, pero goloso de cariño y de broma. Por eso, con ser tan francés, su tipo afectivo se adaptaba mal a la sociabilidad gala y encajaba, en cambio, a las mil maravillas dentro de la «sodalitas» ibérica. Por eso lo quería yo, además de admirarlo. Por eso le lloro...

Pero esto son cosas íntimas sobre las cuales no hay por qué insistir. Van desapareciendo estremecedoramente del lado de uno tantas personas queridas, y de modo tan rápido, que, aparte la inmensa desolación interna, empieza a ser cansado y trágico este condenado oficio de sepulturero literario. Limitémonos a lo exterior. La memoria de Lévi-Provençal, el segundo «Don Julián», como él gustaba que se le llamase, merece el homenaje de AL-AN-

DALUS, del arabismo español, de la ciencia hispánica, de los hombres de espíritu y de corazón en esta tierra que tanto conoció y amó, y al estudio de cuya historia, en uno de sus más difíciles períodos, consagró tamaños afanes y tan portentosas dotes. Era un sabio eminente y un entrañable amigo. También era un alma noble y original. La historia de su evolución espiritual y de sus libros, que aquí no hemos podido más que bosquejar a la carrera, está llena de ejemplaridad y de enseñanzas, y quisiéramos que la juventud universitaria española meditase sobre ella.

La ciencia no tiene por qué ser nacionalista, pero tampoco tiene por qué dejar de serlo. El cetro de la historia árabe de España huyó de Conde a Dozy y volvió de Dozy a Codera. Los «Beni Codera», para poder colonizar las nuevas tierras que descubrieron Ribera y Asín, nos desentendimos un poco de esta otra parte de la vieja herencia, que pasó a Lévi-Provençal. Y querríamos que un muchacho español volviera a repatriarla con piedad y firmeza, retirándola del féretro del gran sabio desaparecido, en cuyas manos los anales de la España musulmana han revivido y adelantado prodigiosamente por más de un cuarto de siglo, dentro de una obra que hace el máximo honor a nuestra tierra y que está rodeada del respeto universal.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

LA CANCIÓN FAMOSA «CALVI VI CALVI CALVI ARAVI»

Aunque es posible que con nuevos argumentos vuelva a hacerlo dentro de poco, no creo que sea éste el momento de terciar en la discusión entre quienes piensan que la lírica y la música de la España musulmana influyeron en las de la España cristiana, perviviendo en ella, y quienes opinan lo contrario. Para mi objeto actual da lo mismo. Los que sostienen lo primero han de operar hasta ahora en buena medida con hipótesis, y sólo pueden apoyarse en raras supervivencias concretas, mientras los partidarios de lo segundo han de reconocer que su negativa no puede extenderse a unas cuantas excepciones.

La más notoria de aquellas supervivencias, o la más famosa de estas excepciones, es la canción, melodía o bailada árabe que da título a estas páginas. Cierto es que no la conocemos en su integridad. Pero conocemos su estructura esencial y hasta — por un milagro — su música, y sabemos que, adaptada y cristianizada, perduró en la literatura española. Más aún: aparece citada (aunque la cita, como veremos, es en algún caso problemática) por algunos de los más famosos escritores de toda nuestra historia literaria: el Arcipreste de Hita, Gil Vicente, Cervantes y Lope de Vega, entre otros. Item más: el estar citada por estos grandes autores ha hecho que de ella se ocupen muchos eruditos y tratadistas modernos, y que incluso uno de ellos, la señora Michaëlis de Vasconcelos, le haya dedicado una pequeña monografía [1].

[1] Bibliografía (por orden alfabético de autores): Alonso (Dámaso), ed. de *Gil Vicente: Tragicomedia de Don Duardos*, Madrid 1942, pp. 258-262; Boni-

El texto esencial.

El texto esencial para el conocimiento del asunto y el que ha de constituir nuestro punto de partida es una cita que, por su antigüedad y por el renombre de su autor, podríamos también considerar literaria, pero que es fundamentalmente erudita. Ya veremos que es un modelo de exactitud y precisión. Se trata de un pasaje de la obra del famoso maestro músico ciego, profesor de la Universidad de Salamanca, amigo de Fray Luis de León, quien lo inmortalizó en una de sus célebres odas: Francisco Salinas (nació en 1514 y se jubiló en Salamanca el 1587, a los setenta y tres años de edad y a los veintiuno de profesorado). En su *De Musica libri septem*, p. 339 [2], hablando del metro pentasílabo compuesto de crético y troqueo, dice el maestro salmantino:

In quorum continuatione duo tempora silentur, aut voce supplentur, ut apparet in hoc Hispano:

lla (A.), *Entremeses de Cervantes*, Madrid 1916, p. 200, nota 87; Cejador (J.), Ed. del *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita, Madrid 1913, nota a la estr. 1229; Menéndez Pidal (Ramón), *Poesía juglaresca y juglares*, Madrid[4]1924, p. 66, nota 2; Michaëlis de Vasconcelos (Carolina), *Este es el calvi orabi*, en «Revista Lusitana» de Lisboa, vol. XVIII [1915], pp. 1-15; Pedrell (Felipe), *Emporio científico e histórico de organografía musical antigua española*, Barcelona 1901 [Manuales Enciclopédicos Gili]; Ribera (Julián), *La Música de las Cantigas*, Madrid, Real Academia Española, 1922, pp. 83, n. 4, y 84-85. — Los demás libros aparecen citados con detalle en cada caso. — Lamento no haber podido consultar: Riaño (J. F.), *Critical and Bibliographical Notes on Early Spanish Music*, London 1887, y Trend (J. B.), *The Music of Spanish History to 1600*, pp. 27, 201 y 256.

[2] Una pequeña cuestión incidental: muchos de los autores que citan este libro, bastante raro en las bibliotecas, dan para la edición la fecha Salamanca 1577, mientras otros dan el año 1592. Como no parece que se haya impreso más de una vez, debe de haber aquí una pequeña confusión, que a mí no me toca aclarar, porque ni el tema es de mi incumbencia ni tiene mayor importancia para mi propósito. El ejemplar que he manejado personalmente es el de la biblioteca de la Real Academia de la Historia, al que faltan bastantes hojas y la portada, todas rehechas cuidadosamente a mano. En la portada manuscrita, en letras grandes, se lee: *Salmanticae 1592*. — Para Salinas, Michaëlis remite a Gallardo, *Ensayo*, IV, c. 408 (3791 bis): no lo he visto.

Rey don Alonso,

ex cretico et trocheo composito, cuius cantus et saltatio apud nostrates in usu frequentissima solebant esse a Mauris, ut reor, accepta nam verbis etiam arabicis canitur:

Calui ui calui Calui araui.

Cantus autem talis est: [Sigue la notación musical [3], acompañada de la letra:]

Rey don Alonso,
Rey mi señor.

Interpretaciones anteriores.

¿Qué interpretaciones se han dado a la letra árabe *Calui ui calui Calui arabi?* Voy a pasar revista a las principales que han llegado a mi conocimiento.

Dice Pedrell en 1901:

La canción a que alude Salinas puede entenderse: *Mi corazón fuerte a otro corazón, es el corazón de un árabe.*

No dice Pedrell, como se ve, quién sea el autor de esa versión, que indudablemente no es suya y ha de atribuirse a un desconocido arabista. Más adelante veremos que es bastante aceptable. Naturalmente disuena mucho en ella eso de «mi corazón *fuerte* a otro corazón». Tanto disuena, que me inclino a creer no podía estar en versión tan discreta; que ha de ser errata de copia de Pedrell: *fuerte* por *frente*, y que hay que poner una coma delante [4]. El que a Pedrell no le chocara es nue-

[3] No se reproduce aquí por ser inútil para mi actual propósito; pero en notación moderna aparece inserta por la gran mayoría de los autores que citamos en la bibliografía y en ellos puede verse.

[4] A mi juicio, habría, pues, que restituir: «Mi corazón, frente a otro corazón, es el corazón de un árabe». Lo cual, como veremos, no es rigurosamente exacto, pero se aproxima a la exactitud, y por lo menos es claro y tiene sentido. — La señora Michaëlis no entrevió la posible errata; pero, con su buen crite-

va prueba de la facilidad con que los no arabistas suelen aceptar en supuestas versiones árabes los mayores desatinos, sin la menor protesta y como si esos desatinos fueran en árabe moneda corriente.

En 1913, y en su edición del Arcipreste (nota a la estrofa 1229), Cejador da una nueva interpretación:

> La letra árabe es *qalbi gharabi*, «mi corazón (es corazón) de árabe»; sino que se repite *mi corazon (calvi)* y la segunda sílaba *(vi)*, antes de decir toda la frase seguida, como hacen los andaluces.

Hemos perdido terreno. La versión del segundo estico («mi corazón [es corazón] de árabe») es aceptable grosso modo, aunque, como hemos visto, se hallaba ya, casi igual, en la versión dada por Pedrell. Pero la interpretación del primer estico como repeticiones o jipíos del cantador es absurda. En primer lugar, entonces no tendríamos la equivalencia de sílabas con la letra castellana, donde no hay jipíos previos. Además, aunque el cantor repita las sílabas o las palabras iniciales de una canción al atacarla, es evidente que nadie la citaría así por escrito. Se diría, por ejemplo: «el villancico *Solíades venir, amor*», pero no: «el villancico *Solíades, soli, solíades / Solíades venir, amor*».

En 1915, la señora Michaëlis, que conocía la versión de Pedrell, pero no la de Cejador, no se dejó convencer por la primera, y se limitó a citar escrupulosamente los antecedentes de que disponía, dando la letra árabe por no descifrada e invitando a los arabistas portugueses a descifrarla.

A esta invitación responde, en su calidad de arabista hispá-

rio habitual, y trayendo a la memoria sus rudimentos de árabe, escribe a propósito de la versión que da Pedrell: «Não percebo a traduçao de *vi calvi*. A preposição *bi-avec* não admite aquela que vai no texto». (Claro es que la preposición *bi-* tiene otros sentidos además de 'con'). — Si no me equivoco en mi restitución, es evidente que el desconocido autor dió a su versión un aire de jactancia marcial o desafío guerrero: 'mi corazón, frente a un adversario, es valeroso como el de un árabe'. Ya veremos que, en mi opinión, el sentido del cantarcillo no es jactancioso, sino erótico.

nico, don Julián Ribera en 1922 (p. 85, nota 1). Como son tantos los aciertos y las geniales intuiciones de mi querido y admirado maestro, no puede perjudicar a su fama decir que en este punto su interpretación no es válida, y lo digo con pena, pero con el respeto que se debe a la verdad. Con su ingeniosidad acostumbrada, empieza por buscar en el inmenso mar de la literatura arábigoespañola la frase *Calvi vi calvi*, y, no sé cómo, acaba por encontrarla; pero no le sirve de nada [5]. Por otra par-

[5] Cree encontrarla, una vez aproximada y otra vez exacta, en dos pasajes del *Nafḥ al-ṭīb* de al-Maqqarī, que cita por la edición que él llama de Būlāq (pero que es Cairo, Azhariyya, 1302 h.), IV, 45. Véase ahora ed. Cairo 1369 = 1949, VIII, 348. Se trata de dos versos de «un poeta árabe español... que dirigió a una cantora de taberna en Málaga» (es el poeta africano Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿUmar ibn ʿAlī ibn Ibrāhīm المليكشي, muerto en Túnez el año 740 h. y biografiado por Ibn al-Jaṭīb en su *Iklīl*). — El primer verso (metro *kāmil*) dice:

يا من رأى فيها محبًّا مغرمًا ✲ لم ينقلب إلّا بقلب قلب

Ribera omite la palabra إلّا y se limita a señalar el juego de palabras del segundo hemistiquio (lam yan*qalib* [illā] *bi-qalbi qalbi*); pero no lo traduce. Efectivamente, no es cómodo de traducir. Con reservas, me atrevería a decir que significa: «El que vea a cualquier enamorado apasionado de ella [de esa muchacha, ha de saber que] no está moldeado sino en el molde de mi corazón». En cualquier caso, es evidente que las dos palabras finales son iguales por la forma, pero nunca por el sentido. — El segundo verso (metro *ṭawīl*) es:

أرى لك ، يا قلبي ، بقلبي محبّة ✲ بعثت بها سرى اليك رسولا

Ribera no traduce, y lo hace bien (salvo que también omite la palabra يا), más que el primer hemistiquio (arà la-ka, yā *qalbī*, *bi-qalbī* maḥabbatan). Todo el verso podría traducirse: «Veo, corazón mío, que hay en mi corazón amor por ti, y de noche te envío este amor como mensajero» (leo سرى, en vez de سري, que vocaliza el último editor cairino). Como se advierte, por la traducción, hay también un juego de palabras: el primer *qalbī* es un vocativo que designa figuradamente a la muchacha, y el segundo *qalbī* sí designa «mi corazón». Ya veremos que el sentido de la frase en nuestra canción es muy distinto.

te, Ribera no debió de ver nunca directamente el texto de Salinas, o se dejó influir por el pasaje, que más tarde citaremos, del Arcipreste. El caso es que leía *Calvi orabi*, en vez de *Calvi aravi*. Partiendo de esa base errónea, veía en *orabi* un nombre denominativo en *-í* derivado del de la antigua y famosa cantora árabe oriental ʿUrayb. He aquí su explicación:

> Me atrevo a inferir que toda la frase *calvi vi calvi calvi orabí* quiere decir: *la canción que ahora se canta y comienza por las palabras* CALVI VI CALVI (las canciones árabes se señalan por las primeras palabras del verso) y *que es como la canción de Oraib que se conoce por la palabra «calvi»*.

Prescindiendo del yerro *arabi-orabí*, y de otras consideraciones que vendrán después, es evidente que esta interpretación no es posible: lo que Salinas nos da, añadiendo la música con que se cantaba, es la letra misma de la canción, y no una indicación de si esa canción era del tipo de otra de ʿUrayb. Tal aserto podría ser una acotación técnica marginal, pero no formar parte de la letra.

Hemos seguido, pues, perdiendo terreno, en vez de ganarlo. Ya sólo nos queda como seguro — Ribera, naturalmente, lo afirma — que *calvi* significa «mi corazón», y que *calvi vi calvi* puede ser: «corazón mío, en mi corazón». Tiene, pues, razón mi querido amigo Dámaso Alonso cuando en 1942 (p. 259) afirma:

> Todo el mundo está hoy conforme en que se trata de una canción árabe y que *calbi* ha de interpretarse قلبي = mi corazón. En el resto las versiones divergen.

Dejamos de lado una interpretación disparatada, y que sólo puede aducirse aquí en el caso de suponer que la frase *calvi aravi* está citada en el pasaje que luego discutiremos del Arcipreste y que dice, con variantes: *cabel el orabín*. Pedrell, que no dice con claridad creer en la identificación de ambos textos, por otros sostenida, sí cree que esta última forma (la del Arcipreste) significa: *¡Adelante los árabes!*, grito, o albórbola, «para excitar a los cantadores y al músico que toca la rota, por ser

quizá este instrumento músico uno de los que iban delante en los regocijos de los árabes». (La señora Michaëlis, que no acepta tal cosa, cita la frase como grito o apellido de guerra.) Tan peregrina opinión consta, según Pedrell, en un *Discurso histórico sobre el traje de los españoles desde los tiempos más remotos hasta el reinado de los Reyes Católicos*, obra de don Serafín María de Sotto, conde de Cleonard, que imprimió la Real Academia de la Historia y que — dice — nunca se puso a la venta. La fantástica interpretación — siempre según Pedrell — sería de Gayangos [6].

Mi interpretación.

¿Es posible que la letra de la cancioncilla recogida por Salinas siga absurdamente desafiándonos y burlándose del progreso de los estudios? Vamos a intentar una vez más vencerla. Para ello, determinemos lo primero su estructura.

Los estudios recentísimos sobre las jarŷas no nos dejan lugar a dudas sobre que se trata de una jarŷa:

Calui ui calui
Calui araui.

La jarŷa consta de dos versos aconsonantados pentasílabos, 1° porque Salinas la cita precisamente al tratar del pentasílabo compuesto de crético y troqueo, y 2° porque su equivalente castellano se compone de dos pentasílabos (el segundo es un cuadrisílabo agudo que equivale a un pentasílabo):

6 Ahora bien: la erudición de Pedrell no merece gran confianza. En primer lugar, es falso que el Discurso del conde de Cleonard no se haya puesto a la venta, pues figura en las *Memorias de la Real Academia de la Historia*, tomo IX, Madrid 1879, pp. 1-215. En segundo término, lo que dice Cleonard, en nota de la p. 147, es exactamente lo que sigue (que es absurdo, pero que no es precisamente lo mismo que afirma Pedrell que dice): «[*Cabel el orabín:*] Cierto epíteto que se daba al tocador de la rota, pues قبل *kabel* significa *adelante* y de عرابين *orabin* en forma de plural quiere decir *árabes*».

Rey don Alonso,
Rey mi señor[7].

Entre *calui* y *araui* hay hiato, porque *araui* en todas las interpretaciones supone delante un *ᶜayn* (y otro tanto sucede si adoptamos la mala lección *orabí*). Por consiguiente, *araui* no es agudo, como se viene pronunciando y escribiendo, ya que, de ser agudo, el verso sería un pentasílabo agudo, es decir, un exasílabo.

Una vez determinada la estructura, pasemos al texto. La transcripción de Salinas es tan exacta, que no necesito introducir en ella *ni la más mínima modificación*. La *u* representa siempre el *bā'* árabe, y la *c* es siempre el *qāf*. Hay, naturalmente, que suplir el *ᶜayn* delante de *araui*, como hemos dicho, y las vocales largas. En caracteres árabes tendríamos:

قلبي بـقلب
قلبى عربي

Si se tratase de prosa, sería:

Qalbī bi-qalbin.
Qalbī ᶜarabiyyun.

Lo cual como se ve no rima y además desiguala las sílabas de los dos versos. Pero es obligatorio en el verso árabe que no termine en *tan·wīn* y la terminación de denominativo se puede

[7] De este tipo de jarŷa, consistente en un pareado de pentasílabos, hay más ejemplos. Baste citar ahora, en árabe, ésta de Ibn Jātima:

Ḥelu ka-l-ᶜasal,
ayyu, ŷī layyā.

(«Dulce como la miel, / ea, ven donde estoy»), y en castellano:

Moza por moza,
buena es Aldonza.

(J. Cejador, *La verdadera poesía castellana*, I, Madrid 1921, p. 79, nº 3).

suprimir, con arreglo a los más estrictos cánones de la prosodia (en la jarŷa no hay el menor síntoma de vulgarismo). La poesía iguala, pues, los dos versos:

Qalbī bi-qalbi.
Qalbī ʿarabī.

(Este último denominativo ha de pronunciarse grave, *ʿarábī*, como ahora hace todo el mundo árabe, aunque las palabras de ese tipo hayan pasado al español terminadas en *-í* acentuada: *jabalí, carmesí, albelí, turquí, ceutí*, etc., etc.)

Así establecido el texto, traduzcamos literalmente, sin añadir nada:

Mi corazón está en un corazón.
Mi corazón es árabe [8].

Necesita, creo, una pequeña explicación, que estimo razonable. Hay, en efecto, en la medida de lo posible, que suplir las resonancias espirituales del texto, los sonidos armónicos que despertaba en su medio original y que para nosotros se han evaporado:

Mi corazón está en un corazón, es decir, está aposentado en otro corazón que no es él, está instalado o en poder de un corazón distinto de él; o sea, «mi corazón está enamorado».

La segunda frase está en relación con la primera, a la que sirve de explicación: Mi corazón está enamorado porque *mi corazón es árabe*, es decir, mi corazón es enamoradizo como todos los corazones árabes, siente como todos los corazones árabes una inclinación irresistible hacia el amor y la belleza. Es el mismo tipo de autoelogio que se encuentra en tantas canciones actuales, españolas y extranjeras [9]: en labios del que las canta,

[8] En la lengua árabe es no sólo normal, sino preceptivo el que se supla el verbo «ser» o «estar» en presente. Por eso no pongo entre corchetes los verbos *está* y *es*, que no aparecen literalmente escritos en árabe, pero que hay que suplir por fuerza.

[9] Recuerdo, por ejemplo, un «cuplé» que estuvo en boga hace bastantes años y cuyo estribillo empezaba: «Tengo el corazón gitano, / tengo el alma trianera...»

hombre o mujer, suele poner el poeta frases como «mi alma es parisién», o «madrileña» o «gitana», para decir que posee las cualidades, atributos o ventajas que convencional o tradicionalmente son atribuíbles a los nacidos en París o Madrid, o a los individuos de la raza gitana. No se olvide que los árabes se preciaban de la facilidad con que se enamoraban: entre ellos nació el mito del «amor ʿuḏrī» y en sus fastos figuran celebérrimas parejas de amantes, como Maŷnūn y Laylà, ʿUrwa y ʿAfrā', Ŷamīl y Buṯayna, Kuṯayyir y ʿAzza, etc., etc. Todo esto es de clavo pasado y no necesita mayor explicación. No habrá que traer una vez más a colación el *Collar de la paloma* de Ibn Ḥazm. En cuanto a la atracción irresistible de la belleza, véase mi estudio *El sentimiento de la belleza física en la poesía árabe* («Cuadernos de Adán», I, Madrid 1944, pp. 81-98).

La canción diría, pues, traducida libremente:

Mi corazón vive en otro corazón,
porque mi corazón es árabe.

No sé si me engaño; pero, a mi juicio, esta interpretación, obtenida sin la menor alteración ni solicitación del texto recibido, es perfectamente satisfactoria.

Citas de «calui arabi».

La tal canción parece haber tenido en la literatura cristiana peninsular una difusión extraordinaria, como ya dijimos al comienzo. Como apéndice a este trabajillo, y por creerlo útil para el que tenga la bondad de leerlo, vamos a resumir los datos que se han aducido, prescindiendo ya del texto citado de Salinas, y a pasarlos velocísima revista.

En el Arcipreste de Hita.

En las estrofas 1227 y siguientes del famoso *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita, nuestro maravilloso poema medie-

val, tan lleno de resonancias árabes [10], escrito hacia 1330, se refiere «cómo clérigos e legos e flayres e monjas e dueñas e joglares salieron a recebir a don Amor» y, con este motivo, se hace una larga enumeración de instrumentos que, en palabras de Menéndez Pidal, constituye «la más gozosa algazara juglaresca que han escuchado los siglos». En la estr. 1227 salen los *atambores;* en la 1228, la *guitarra morisca*, el *laúd* y la *guitarra latina*. He aquí ahora la nº 1229:

El rrabe gritador con la su alta nota,
cabel el orabyn tanjendo la su rrota,
el salterio con ellos más alto que la mota,
la vyuela de pendola con aquestos y ssota.

En vez de *cabel el orabyn* (ms. S) tenemos en el ms. G: *cabel alborayn ba* y en el ms. T: *cabel el garauj... nota.*

El segundo verso de esta estrofa, que es el que ahora nos interesa, es uno de los pasajes más difíciles de todo el poema. Sus tres primeras palabras vienen desde hace tiempo siendo puestas en relación con el *calui araui,* y, si bien son más los que rechazan la identificación que los que la aceptan, como además los primeros no son capaces de dar una explicación totalmente satisfactoria y libre de dudas, la verdad es que ambos textos siguen unidos por un vínculo indisoluble y siempre presente.

Las interpretaciones que, a mi juicio, hay que desechar de antemano son, por lo menos, dos: la de Pedrell (pp. 52-54), que ve en *cabel el orabyn*, según Gayangos-Cleonard, el absurdo grito *¡Adelante los árabes!*, a que antes nos referimos [11], y la

[10] No parece inútil recordar aquí el sabrosísimo capítulo que le dedica Américo Castro en *España en su historia.*

[11] Mi querido amigo Dámaso Alonso (p. 259) incluye a Pedrell entre los partidarios de la identificación de *calui araui* con las palabras del Arcipreste. La verdad es que el caso es dudoso. Pedrell identifica las dichas palabras con el *¡Adelante los árabes!* A continuación matiza que esta opinión sólo «tiene bastantes visos de certeza». A continuación cita el pasaje de Salinas, cuya interpretación entiende, como antes vimos, *Mi corazón fuerte a otro corazón, es el corazón de un*

de don Julián Ribera (p. 83, nota 4) que dice: «*Cabel el orabín* me parece nombre de algún músico moro profesional o popular del tiempo del Arcipreste». Nuevamente le ha despistado el recuerdo de ʿUrayb, pues añade: «El apellido *Orabín* aparece también en una canción mora de que hablaremos más adelante [la nuestra, y ya citamos antes sus conjeturas sobre este otro punto]».

La señora Michaëlis, que sólo conoce la opinión de Pedrell (la de Ribera es muy posterior) enfoca como siempre el asunto con toda seriedad, y desecha la identificación entre el *calui araui* y las palabras iniciales de dicho verso. Para ella, la palabra primera es una preposición más un pronombre personal: *cabe él* = junto a él (junto al laúd del primer verso). Buen comienzo, si lo demás puede ajustarse. ¿Qué hacer con *el orabyn*? Ya Sánchez (1790), Ochoa (1842) y Janer (1864) vieron en ese vocablo un instrumento [12]. La docta señora insiste en esa idea: sería un instrumento de la misma familia y de la misma etimología árabe que el *rabel*, cuyo nombre tal vez habría que restituir en *arabin* o *arrabin*. La hipótesis es seductora, pero habría que comprobarla, aparte la dificultad de que haya dos instrumentos cuyas respectivas denominaciones vendrían de la misma palabra árabe y que serían, sin embargo, diferentes. Pero surge otro obstáculo: ¿qué hacer con la palabra final *rota*? ¿Tocaría el supuesto *orabyn* la *rota*? ¿Un instrumento personificado tañería otro instrumento real? Para obviar el inconveniente, la

árabe. Y por último, afirma: «El verso del Archipreste hace referencia, según toda probabilidad, a la especie de paso mencionado, marcha o *saltatio*, que tendría por estribillo el grito *Adelante los árabes*». No está claro; pero, de no ser por la alusión a la palabra *saltatio*, la lógica parecería exigir que, puesto que para él la canción citada por Salinas y las palabras del Arcipreste tienen sendas traducciones distintas, nada hay entre ellas de común. — La realidad debe de ser que Pedrell, musicólogo más que investigador literario, opera como tantos eruditos por simple acumulación de noticias dispares, sin depurarlas y, sobre todo, sin formar opinión clara y precisa sobre ellas.

12 Según Pedrell, el P. Terreros lee *cab'el el garaví tañiendo la su nota*, sin explicación, y Mariano Soriano Fuertes, en su *Historia de la música española* (Madrid 1885) escribe, como el P. Terreros, *garaví* y añade: «es instrumento muy parecido al tiple de las gaitas de pellejo».

señora Michaëlis supone — en hipótesis difícil de admitir — que *rota* está en el sentido de 'derrota', 'rumbo', 'camino' o, figuradamente, 'manera', 'uso', 'estilo'.

El maestro Menéndez Pidal (p. 66, nota 2) resbala de pasada y eclécticamente sobre el punto, juzgándolo «difícil de explicar» y dejándolo sin resolver. Acepta explícitamente el *cabe él* (preposición + pronombre) de la señora Michaëlis; pero cree que *rota* es un instrumento, y en cuanto al *orabyn* dice vagamente, como un eco de Ribera (cuya interpretación de *Cabel* como nombre propio ha desechado): «Por lo demás, debe tenerse en cuenta que hubo en Oriente, a fines del siglo IX, dos bandos de aficionados a música: orabíes y xeragüíes, partidarios aquéllos de la famosa cantora Oraib (véase Ribera, pp. 38-39, 52 *a*, etc.)». Todo ello es difícil de cohonestar [13].

Es don Julio Cejador (nota a la estrofa 1229) quien toma franco partido por la identificación del *calui araui* con el pasaje del *Buen Amor*. Eligiendo la variante *garaui*, y pensando que «*Calbi garabi* hubo de escribir el Arcipreste», edita valientemente:

El rrabé gritador con la su alta nota:
¡Calbí, garabí! *ba teniendo la su nota.*

Ya hemos visto que su versión de *qalbi gharabi* es: «mi corazón (es corazón) de árabe». Además — y aparte la modificación *teniendo* por *tañendo* — vemos que sustituye la palabra *rota* por *nota* [14], aunque ésta sea también el final del primer verso, pues casos así se dan en el Poema. «*Nota* en el primer verso — dice — es 'tono'; en el segundo es la letra del canto moro». Todo queda coherente. Pero el pasaje es tan endiabladamente difícil que, al creer solucionada una dificultad, surge una nueva por otro lado. Cejador (en 1913) no ha pensado en

13 No se olvide, además, que la buena lección, como hemos visto, es *'arabi* y no *orabí*.

14 No sin fundamento: el ms. de Toledo tiene, en efecto, *nota*, repitiendo la rima. En este ms. y en otro la *rota* sale luego, en la estrofa siguiente. En el de Salamanca, en vez de esta *rota* de la estr. 1230 tenemos *flauta*. — También el *ba* que añade Cejador en nuestro verso figura en el ms. G.

algo que luego se le ocurrió a la señora Michaëlis (en 1915 y sin conocer la edición Cejador) cuando postula la necesidad de que en el segundo verso se cite un instrumento, pues el *con aquestos* del tercer verso hace suponer que dentro de la estrofa hay ya por lo menos dos, y en la hipótesis de Cejador no hay más que uno: el rabel.

Dámaso Alonso, en 1942 (p. 260), sin entrar en detalles, se inclina más bien por la identificación: «No creo... que deba desecharse definitivamente la posibilidad de identificar la canción citada por... Salinas... y el *cabel el orabyn* del *Buen Amor*. La deturpación, fácil en los mss., podía también existir en la boca de los mismos cristianos que cantaran la letra».

La cuestión, como bien se ve, es complicada y difícil de decidir. Si yo me viera forzado a dar una opinión, no me importaría, a falta de cosa mejor, adherirme a la idea de Cejador, vacilando en cuanto al final del verso, pues si repetir *nota* tiene, además de la repetición (que sería lo de menos), el inconveniente ya dicho de que el sentido parece exigir un instrumento en el segundo verso, al conservar *la su rota* resulta que personificaríamos a la canción — cuando en todo lo demás los personificados son los instrumentos —, y que sería la canción personificada la que tocaría *su rota*. Pero ¿quién sabe? Todo cabe en la fantasía del Arcipreste.

En Gil Vicente.

Si la cita de *calui araui* no es segura, aunque sí muy probable en el Arcipreste, es en cambio certísima en Gil Vicente, y por dos veces [15].

[15] Hay que exceptuar de la unanimidad en esta opinión a T. Braga, único portugués que, antes de doña Carolina, se ocupó del *Calbi orabi* vicentino, y que, en su *Teatro portugués*, I, p. 72, sienta la peregrina teoría de que se trata de una canción francesa, por creer se relaciona con el estribillo de la de *Compadre Guilléri* (que es indudablemente onomatopéyica):

Carabi! titi! carabi!
totó! carabó!

En la *Comédia de Rubena* del admirable poeta luso (compuesta para Juan III, cuando era príncipe, en 1521, y retocada entre 1536 y 1540), el ama de leche de Cismeninha, al citar todas las cantigas que sabe, dice:

A «criencinha despida»,
e também «Val-me Lianor»
e «De pequeno matais, Amor»,
e «Em Paris estava Don'Alda»,
«Di-me tu, señora, di»,
«Vamonos dijo mi tio»
e também Calbi ora bi...

Asimismo en la *Tragicomedia de Don Duardos* leemos (versos 1321-22 de la ed. Dámaso Alonso, Madrid 1942, p. 83):

Este es el calbi ora bi
el calbi *sol fa mellorado.*

Doña Carolina Michaëlis, que citó todos estos pasajes, propuso corregir:

Este es calbi ora bi
el calbi *sol fa mi do.*

Dámaso Alonso cree esta opinión insostenible (pp. 260-261) y lo explica. Pero este punto, por no atañer a la cita de la canción árabe, que está fuera de toda duda, no es de nuestra incumbencia.

El Baile del Rey Don Alonso.

Aquí terminan, a lo que sabemos, las citas del *calui araui;* pero, como hemos visto en el texto de Salinas, la canción cambió su letra árabe por la castellana *Rey don Alonso / Rey mi señor* [16], y en esta nueva forma siguió viviendo y continuó sien-

[16] ¿Quién sería este rey don Alonso? De no ser un rey imaginario, cabe pre-

do citada. Es verdad que Dámaso Alonso (p. 260) ha expresado reservas sobre esta identificación:

> Doña Carolina, basándose en que Salinas cita dos letras, una árabe y otra castellana, para la canción, cree que se puede identificar ésta con el *Bayle del Rey Don Alonso*, citado varias veces en literatura del siglo XVI y del XVII. No hay prueba en contrario, mas no me parece seguro, pues bien pudo Salinas sustituir en su ejemplo las palabras árabes por otras castellanas del mismo ritmo, sin que esto implique que tal sustitución existiera antes y fuera popular.

Pero estas reservas del insigne crítico, que he querido citar por leal exactitud, no fuerzan mi convicción. Me fío, pues, de las palabras, a mi juicio clarísimas, de Salinas y voy a enumerar las citas del *Baile del Rey don Alonso* de que tengo noticia.

Bonilla (p. 200, n. 87) dice se halla mentado en la *Tragicomedia alegórica del paraíso y del infierno* (ed. Burgos 1539).

La señora Michaëlis y Bonilla recogen que, según Hazañas, en su edición de los entremeses de Cervantes (Sevilla 1906, pp. 187-188, nota 238 a la p. 271) se halla también en la *Tragicomedia de Lisandro y Roselia* de Sancho Muñón, impresa en 1542. Hablando de la Celestina se dice: *¡Que se le daba a ella mucho que la encorozasen o la emplumasen o le diesen quinientos azotes! No lo estimaba todo en «el baile del rey don Alonso»* (acto IV, escena 3; ed. Madrid 1872, Colecc. de libros raros o curiosos, p. 225).

Desde luego está mencionado en el *Entremés del Rufián Viudo de Cervantes*, en cuyo final, en una enumeración de bailes, figura

sumir que fuese Alfonso XI. La hipótesis de la señora Michaëlis de que sea el cuñado de éste, Alfonso IV de Aragón, no es aceptable. Se basa en que este último rey tenía pasión por la música y en que le llamaban «el Benigno». Pero, 1°, una cosa es que un rey tenga pasión por la música y otra muy distinta que le canten a él en música, y 2°, el sobrenombre de «Bueno», que en efecto no llevó rey alguno de Castilla, es postizo a la canción inicial, cuyo texto da Salinas, en la que no aparece sobrenombre alguno, sin contar con que en los textos en que aparece lo de Bueno — por ejemplo, como veremos, Cervantes —, puede tratarse de un simple adjetivo y no de un apelativo real.

«El rey don Alonso el Bueno»,
gloria de la antigüedad.

Según la señora Michaëlis — y no lo he podido comprobar personalmente — cita también el mismo baile Lope de Vega en dos comedias: *Sembrar en buena tierra* (vol. X, 1618, fº 186) y *La Villana de Getafe* (vol. XIV, 1621, fº 341). Y también figura en la «Lista de Danzas y Bailes mencionados en los Entremeses y Bailes Literarios» (capítulo 9º de la introducción de Cotarelo y Mori a la *Colección de Entremeses, Loas, Bailes, Jácaras y Mojigangas desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII*, apud «Nueva Biblioteca de Autores Españoles», I, Madrid 1911, p. CCLIX).

El Baile del rey Perico.

Acabamos de ver que, en la *Tragicomedia de Lisandro y Roselia*, la Celestina no estimaba el que la encorozasen, emplumasen o diesen azotes, *en el baile del rey don Alonso*. El tal baile, en efecto, era — como dice Cervantes con ironía — una «gloria de la antigüedad», una venerable antigualla, seguramente ya aplebeyada, que habría llegado a ser muy diferente de los bailes en boga, pulidos, cortesanos, recientes y con todo el atractivo de la novedad, y a servir para comparar lo que no valía nada y para nada. Además, al rey don Alonso, si es que alguna vez fué un personaje real, se le perdió el respeto, y se le convirtió en un francamente imaginario y familiar «rey Perico», fabuloso personaje sin tiempo efectivo de reinado, a no ser que pensemos — lo que sería más raro — que la transformación se hizo precisamente por respeto a la memoria del buen rey don Alonso. El caso es que, según Bonilla (p. 200, nota 87), Correas trae las locuciones: «No lo estimo en el baile del rey Perico, del rey don Alonso; o no lo tengo, no lo tuvo, o no lo estima». Y, según la señora Michaëlis, Covarrubias afirma en su *Tesoro* que para no decir más «no lo estimo en el baile del rei don Alonso», se acostumbrába decir «en el baile del rei don Perico».

He aquí el último, pálido y lamentable eco de una canción de los moros españoles que debió de deleitar a los que la oían durante varios siglos, que traspasó las fronteras y cuya fuerza la hizo hasta vivir bajo una civilización distinta, renegada de su primitiva religión. ¡De ser una bellísima melodía de amor, vino a parar en «el baile del rey Perico», sinónimo de «una chirivía» en el mercado a la baja del lenguaje! Porque todo es caduco en el mundo, salvo Su faz...

Y todo, en cierto modo, renace. Purificado en el purgatorio de lo plebeyo, el espectro de *Calui ui calui*, *Calui araui*, pasa luego al retiro extramundano de la erudición, en el que, como se ve, sigue viviendo hasta el presente.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

UN OPÚSCULO INÉDITO DE ALGAZEL

EL «LIBRO DE LAS INTUICIONES INTELECTUALES»

En el manuscrito árabe 1.130 de la Biblioteca de El Escorial, perteneciente a una sección hasta ahora incluída únicamente en el catálogo de Casiri, consérvanse diez opúsculos de Algazel [1]. De los siete ya íntegramente editados, uno de ellos ha merecido los honores de una triple versión, y todos han sido analizados y extractados por don Miguel Asín al estudiar la teología dogmática y la espiritualidad, esencialmente cristiana, del gran renovador del islam oriental [2].

[1] M. Casiri, *Bibliotheca arabico-hispana*, I, Madrid 1760, p. 465, manuscrito MCXXV. Dichos opúsculos son los siguientes: 1) *Kitāb bidāyat al-hidāya*, «Iniciación del recto camino»; 2) *K. ŷawāhir al-Qur'ān*, «Perlas del Alcorán»; 3) *K. al-maqṣad al-asnà fī asmā' Allāh al ḥusnà*, «Libro del más sublime designio, que explica los nombres de Dios»; 4) *K. al-maᶜārif al-ᶜaqliyya*, «Libro de las intuiciones intelectuales»; 5) *K. al-nafŷ wa-l-taswiya*, «Libro del soplo y de la adecuación»; 6) *K. fayṣal al-tafriqa*, «Libro de la separación decisiva»; 7) *K. mizān al-ᶜamal*, «Balanza de las obras»; 8) *K. al-intiṣār bi-mā fī al-Iḥyā' min al-asrār*, «Justificación de los secretos del *Iḥyā'*»; 9) *K. al-intiṣār ᶜalà al-imām al-Zanātī*, «Libro de la justificación del imām al-Zanātī»; 10) *K. al-munqiḏ min al-ḍalāl*, «Libro que preserva del extravío».

[2] De los nos 1, 2, 5, 7 y 10 nos ofrece valiosos extractos y análisis en *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, IV *(Crestomatía Algazeliana)*, Madrid-Granada 1941, pp. 48-79, 378-381, 164-183, 251-263, 264-272, respectivamente. El mismo autor analiza y extracta los nos 3 y 6 en su obra *El justo medio en la creencia: Compendio de teología dogmática de Algazel*, Madrid 1929, apénd. III, pp. 435-471, y apénd. V, pp. 491-540 respective. El *Munqiḏ*, seña-

Entre los opúsculos inéditos, que ocupan en el manuscrito los lugares cuarto, octavo y noveno, respectivamente, voy a ocuparme del primero, intitulado *Kitāb al-maᶜārif al-ᶜaqliyya wa-lubāb al-ḥikma al-ilāhiyya*, «Libro de las intuiciones intelectuales y medula de la sabiduría divina» [3]. Este breve tratado, que indudablemente puede contarse entre los más bellos escritos de Algazel, es uno de los que ciertos pensadores de al Andalus consideraban como esotérico, según consta en la *Risālat Ḥayy ibn Yaqẓān* de Ibn Ṭufayl [4].

En su libro *al-Ŷawāhir* [5], dice el mismo autor que él ha compuesto libros esotéricos, en los cuales se contiene la verdad pura; pero, que nosotros sepamos, ninguno de ellos ha llegado a al-Andalus; mejor diré: han llegado libros que algunos piensan que son esos libros esotéricos, pero no es así. Estos libros son el *Kitāb al-maᶜārif al-ᶜaqliyya* [6], el *Kitāb al-nafs wa-l-taswiya* [7] y una colección de *cues-*

lado con el nº 10, ha sido traducido dos veces al francés: primero por A. Schmölders en su *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzel*, París 1842; y luego, con más acierto, por C. Barbier de Meynard, apud *Journal Asiatique*, série 7e, IX [1877], 5-93; una traducción inglesa se debe a Cl. Field, London 1909. Sobre las diversas ediciones de dichos opúsculos, cf. C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, I, Weimar 1898, pp. 419-426; *Supplementband*, I, Leiden 1937, pp. 744-756.

3 De él tan sólo había editado y traducido don Miguel Asín un corto fragmento de unas doce líneas, según el manuscrito escurialense (fos 59 *v*-60 *r*), en *La espiritualidad de Algazel*, III, Madrid-Granada 1940, pp. 254-255. Al comienzo del tratado (fº 59 *v*) tan sólo aparece la primera parte del título, pero en el *explicit* (fº 65 *v*) se ofrece completo, lo mismo que en los restantes manuscritos y en las diversas relaciones de las obras de Algazel conservadas por los biógrafos árabes.

4 Cf. L. Gauthier, *Hayy ben Yaqdhān, roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, 2ª ed., Beyrouth 1936, pp. 16-17 del texto = 14-15 de la trad. franc.; traducción española de A. González Palencia, *Ibn Ṭufayl: El Filósofo autodidacto*, Madrid-Granada 1934, pp. 57-58. Alude Ibn Ṭufayl al opúsculo que vamos a estudiar, así como a otros escritos de Algazel, al enjuiciar las ideas místicas de este gran pensador del islam oriental.

5 Es el *Ŷawāhir al-Qur'ān*, que hemos señalado anteriormente con el nº 2 al reseñar el contenido del manuscrito escurialense.

6 Es el opúsculo de que vamos a ocuparnos en estas páginas.

7 Es el opúsculo anteriormente señalado con el nº 5, llamado también, *al-Maḍnūn al-ṣagīr*. Cf. Brockelmann, *Suppl.*, I, 747, nº 16.

tiones, distinta de los libros anteriores [8]. Estos libros, aunque contienen algunas alusiones, no añaden mucha mayor ilustración respecto de lo que ya consta en sus libros conocidos. En el titulado *al-Maqṣad al-asnà* [9] se encuentran cosas más oscuras que las tratadas en aquellos libros; pero él declara que el citado libro no es esotérico, de lo cual resulta necesariamente que los libros de este autor que han llegado [a nosotros] no son los esotéricos.

A juicio de Ibn Ṭufayl, la doctrina de nuestro opúsculo no difiere, pues, esencialmente de la contenida en las restantes obras del gran polígrafo oriental, sobre todo — según luego tendremos ocasión de subrayar —, por lo que respecta al tono ortodoxo de su monoteísmo, en contradicción, más real que aparente, con la jerarquía de las emanaciones neoplatónicas empleada por Algazel en su cosmogonía.

Nuestro actual propósito en cuanto al opúsculo aludido es triple: ofrecer primeramente una breve descripción de los varios manuscritos en que aquél se conserva; presentar luego un resumen analítico de cuanto en él pueda encerrar algún interés desde el punto de vista filosófico, teológico y místico, y, por último, editar y traducir el tercero de sus cinco capítulos, en el que nuestro autor estudia de manera concisa la esencia y finalidad del lenguaje [10].

I. — MANUSCRITOS, EDICIÓN Y TRADUCCIÓN

Cinco son los manuscritos de este opúsculo de Algazel hoy conocidos, que se conservan, respectivamente y por orden de

8 No consta con certeza cuál sea esta colección de *cuestiones* aludida por Ibn Ṭufayl; según algunos autores, tal vez responda al *Maḍnūn* grande.

9 Opúsculo señalado anteriormente con el nº 3.

10 Este artículo no es más que un avance del estudio completo de dicho opúsculo que tenemos ya casi ultimado. En él ofreceremos la edición, traducción y comentario, con glosario de voces técnicas, a lo que se agregarán dos apéndices, en el primero de los cuales recogeremos las citas bíblicas y alcoránicas, mientras en el segundo señalaremos los pasajes de las *Epístolas de los Hermanos de la pureza*, calcados por Algazel en su opúsculo.

preferencia, en El Escorial, Oxford, París, Milán y Mešhed, capital de la provincia persa del Jurāsān [11].

Escorial, Biblioteca del Real Monasterio: Ms. 1.130 (Casiri, MCXXV), f^os 59 *v*-65 *v*. — Copiado en Granada el año 611 h. (= 13 mayo-2 mayo 1215), su letra es magribī, pequeña y no muy clara; la foliación es de época posterior, tal vez del tiempo de Casiri, y cuenta 36 líneas por página. En cuanto al texto del opúsculo en cuestión, se ofrece totalmente vocalizado y muy bien dividido conforme al desarrollo lógico de la materia, marcando con letra de mayor tamaño, no sólo el comienzo de los capítulos y artículos, sino también las diversas partes de estos últimos. Por la extremada exactitud de las varias anotaciones y correcciones marginales, de ordinario reclamadas por el contexto, se advierte que esta copia debió de haber sido cuidadosamente cotejada con su modelo, al parecer elaborado con gran escrupulosidad. El manuscrito escurialense es sin duda el mejor de los cuatro que he podido estudiar: lo representaré por la letra E.

Oxford, Biblioteca Bodleiana: Ms. Poc. 263, f^os 6 *r*-22 *v*.— De letra oriental muy clara y bella caligrafía, tan sólo cuenta 15 líneas por página, dejando amplios márgenes, a veces ya un tanto deteriorados, lo que impide leer alguna de las anotaciones en ellos consignadas. Nuestro opúsculo aparece parcialmente vocalizado, sobre todo en las palabras de significación ambigua, y el comienzo de los capítulos y artículos se hace resaltar también al igual que en el texto escurialense, tras el cual viene en orden de preferencia. Lo representaré por la letra O [12].

París, Biblioteca Nacional: Ms. 1.331, f^os 3 *v*-24 *v*. — De letra oriental más bien pequeña, cuenta 17 líneas por página; tiene poquísimas vocales e incluso le faltan, de ordinario, los puntos diacríticos a las consonantes. Las anotaciones marginales no siempre resultan de fácil lectura, y el comienzo de los capí-

[11] Cf. Brockelmann, *Gesch.*, I, 425; *Suppl.*, I, 754, n° 54.

[12] He de agradecer muy sinceramente al Conservador de la Sección oriental de la Biblioteca Bodleiana, A. R. Beeston, su extremada cortesía, puesta ya de relieve en otras ocasiones, al hacer me fuese enviado con extraordinaria rapidez el microfilm de este manuscrito.

tulos y artículos se ofrece tan sólo ligeramente matizado. Lo representaré por la letra P [13].

Milán, Biblioteca Ambrosiana: Fondo Caprotti (o Ms. Jemen) A. 64, VI, f^os 85 *r*-90 *v*. — La fecha de este manuscrito misceláneo, traído del Yemen en 1909, puede establecerse en torno al 811 h. (= 13 septiembre-3 agosto 1399), ya que tal es el año explícitamente consignado en otro de los opúsculos de Algazel — el *Munqiḏ* — en él conservados. De letra oriental corriente, cuenta 29 líneas por página. Comparado con los anteriores, este manuscrito es sin duda el más defectuoso e incompleto, pues, aparte los múltiples errores, cambios de palabras, no muy acertadas correcciones marginales, etc., nuestro opúsculo no sólo se presenta acéfalo — empieza en el tercer *faṣl* (artículo) del primer *bāb* o capítulo —, sino que desde poco más de la mitad del artículo primero del tercer capítulo salta al final del primer artículo de su capítulo quinto y último [14]. El comienzo de capítulos y artículos aparece sensiblemente marcado al igual que en los manuscritos de Oxford y El Escorial. Lo representaré por la letra M [15].

Mešhed. — Existe todavía, que sepamos, un quinto manuscrito conservado en la capital de la provincia persa del Jurāsān, según hemos indicado ya [16]; pero hasta la fecha no hemos podido obtener el correspondiente microfilm, único extremo que nos impide, de momento, el dar a conocer la edición completa

13 En el verano de 1955, y durante mi estancia en París por espacio de dos meses, pude trabajar directamente sobre este manuscrito, entre otros de la Biblioteca Nacional. Sirvan estas líneas para testimoniar mi sincero reconocimiento al Excmo. Sr. Rector y a los restantes miembros de la Junta de Gobierno de la Universidad de Granada, por la ayuda que se han dignado otorgarme a través del Secretariado de Publicaciones.

14 Para la descripción de este manuscrito, cf. E. Griffini, *Catálogo dei manoscritti arabi di nuovo fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano*, Roma 1920, p. 578, nº 64.

15 Vaya también mi fraternal gratitud para el Viceprefecto de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, Revdmo. E. Galbiati, no sólo por haberme procurado el microfilm de este manuscrito, sino también por haberme enviado la nota descriptiva contenida en el Catálogo de Griffini.

16 Cf. Brockelmann, *Suppl.*, I, 754, nº 54.

del opúsculo, con su traducción y comentario. En espera de conseguir también este último elemento de juicio, nos hemos decidido a publicar tan sólo el capítulo tercero, ya que a base de los restantes manuscritos creemos poder ofrecer a los lectores de AL-ANDALUS un texto, en cierto modo provisional, pero lo suficientemente correcto, en el que tal vez no habrán de introducirse variaciones de importancia aun a la vista de este nuevo ejemplar.

Edición. — En esta edición parcial, así como en el resumen analítico de todo el opúsculo, seguiré, pues, de ordinario, el manuscrito escurialense, cuyo texto, salvo raras excepciones, es el más correcto; señalaré, sin embargo, en nota al pie de página las variantes de cierto interés contenidas en los restantes manuscritos, así como los vocablos o pasajes sustituídos por su correspondiente corrección marginal, cuando ésta ofrezca en el ejemplar escurialense una significación más aceptable, aunque es de advertir que, en general, dichas correcciones no alteran sustancialmente el sentido del texto y se refieren más bien al empleo de ciertas expresiones más o menos técnicas. Pensando en la futura impresión total del opúsculo, y atendidas las múltiples dificultades que ello implicaría, he omitido la vocalización del texto — completa en dicho manuscrito y parcial en los de Oxford y París —, excepto en aquellos pasajes que pudieran ofrecer alguna ambigüedad. He completado las grafías abreviadas que aparecen en algunas voces de uso frecuente, como, por ejemplo: شيء por شي; تعالى por تعلى, etc., simplificando por el contrario otras, como لكن por لاكن, a más de sustituir ڤ por ف, ف por ق, etc. En cuanto a la división del opúsculo, he conservado la misma que ofrecen los manuscritos en capítulos y artículos, por ser perfectamente lógica y gozar de extremada claridad.

Traducción. — En ella he procurado ceñirme a la literalidad del texto en cuanto lo permite el genio de la lengua árabe, cuyos giros hube de alterar alguna vez, cuando la sintaxis de la frase resultaba difícilmente adaptable a la de nuestra lengua;

pero casi siempre he cuidado de encerrar entre paréntesis cuadrados [ ] las palabras o frases suplidas a título de aclaración y complemento de los pasajes elípticos o imprecisos. Aunque en la versión completa del opúsculo espero omitir las doxologías árabes, que a menudo se repiten y carecen de importancia en una obra científica, en esta traducción parcial las conservaré por ser muy raras.

II. — RESUMEN ANALÍTICO

Prólogo. — Tras la *basmala*, y en las pocas líneas que constituyen la natural introducción al temario general del opúsculo, expone Algazel dos ideas fundamentales: *a)* Dios eligió al hombre entre las demás criaturas y reunió en él lo más excelente de las maravillas creadas, así inteligibles como sensibles, para que fuese como un espécimen y compendio del *macrocosmos,* dándole por tal motivo el nombre de *microcosmos; b)* lo que distingue al hombre de las restantes criaturas y lo caracteriza de manera primordial, permitiéndole llegar al conocimiento de las verdaderas realidades, es la razón, fundamento de su esencia o *humanidad* [17].

Para Algazel, sin embargo, la gran mayoría de las gentes no distingue con toda claridad entre la *razón*, el *verbum mentis* o *palabra* interior, y el *lenguaje*, imaginándose que tan sólo se trata de nombres diversos aplicados en realidad a una misma cosa; mas esto, a su juicio, da origen a no pocos errores. Por tal motivo, nuestro autor se propone estudiar, en otros tantos capítulos, la peculiar significación de estos tres nombres, exponiendo de una manera precisa su verdadero contenido.

Como parte complementaria de su trabajo, y por la inmediata conexión que ello ofrece con todo lo anterior, consagra

[17] Algazel emplea siempre en este opúsculo la palabra *humanidad* para expresar la nota diferencial del ser humano respecto del animal; es decir, que aquí *humanidad* vale tanto como *racionalidad.*

también un capítulo al análisis de la escritura, y otro al estudio de las letras de que aquélla se compone [18]. Cinco son, pues, los capítulos que integran el opúsculo, en los que sucesivamente se estudian, aunque sólo por modo esquemático, la razón, el *verbum mentis* o palabra interior, el lenguaje, la escritura, y las letras, todo ello desde un punto de vista filosófico, pero también con frecuentes alusiones teológicas y aun alegórico-místicas, sobre todo en los dos últimos capítulos.

Cap. I: *La Razón.* — Este primer capítulo, consagrado enteramente al estudio de la razón y sus cualidades, abarca cinco artículos.

1. En el primero de ellos nos traza Algazel el esquema temático que luego se propone desarrollar en los cuatro restantes. Los problemas fundamentales que pueden plantearse acerca de cualquier realidad son los siguientes: existencia, esencia, causa y cualidades específicas.

El análisis de la existencia puede hacerse desde un doble punto de vista, buscando primero el hecho de su realidad, v. gr., *¿acaso Dios existe?*, e inquiriendo luego sobre alguna de sus cualidades, por ejemplo, *¿acaso Dios siente deseos?*

También la esencia puede considerarse bajo un doble aspecto, ya que primeramente suele indagarse la especial significación del vocablo empleado, a fin de captar luego la verdadera realidad de la cosa en sí misma. Así, cuando se pregunta *¿qué significa «ʿuqār»?*, se responde: *vino;* mientras que si se quiere saber por modo más concreto lo que sea el vino, se contesta ya con la definición: *Es una bebida embriagadora, extraída de las uvas.* Nota muy bien Algazel que el primer aspecto en la significación de la esencia es lógicamente anterior a los dos interrogantes que acerca de la existencia suelen formularse, pues quien no comprende la cosa, mal puede preguntar si existe; en la segunda acepción, en cambio, le es posterior, ya que no se busca la esencia de aquello cuya existencia se desconoce.

Resumiendo, pues, las ideas desarrolladas por Algazel en

[18] Ms. E, fº 59 *v.*

este primer artículo, pueden muy bien esquematizarse en la forma siguiente:

Problemas fundamentales.....	*Acaso*	(هل) = Existencia..	Origen.	
			Modalidad.	
	Qué	(ما) = Esencia....	Significación del término.	
			Realidad de la cosa.	
	Por qué	(لِمَ) = Causa.....	Especies de causalidad.	
	Cuál	(أيّ) = Especie.....	Cualidades específicas.	

Lo primero que en las cosas suele establecerse es su existencia, luego su esencia y, finalmente, sus causas, pasando después a señalar sus cualidades específicas; mas, por lo que atañe a la razón, Algazel estima enteramente superfluo el ocuparse en demostrar su existencia, ya que la claridad de sus indicios es de evidencia inmediata, a más de que entra como elemento esencial en la definición que del hombre suelen dar los filósofos, al considerarlo como *un ser viviente, racional y mortal.*

Descartando, pues, cuanto a la existencia de la razón se refiere, examina Algazel los tres restantes extremos — esencia, causa y cualidades específicas —, e intenta luego fijar, en un último artículo, las relaciones existentes entre el intelecto universal, el alma humana y la razón, determinando, como resultado de este análisis, quienes poseen dicha facultad [19].

2. En sentir de nuestro autor, la palabra y el lenguaje tienen cierta semejanza con la razón; pero ésta ofrece un sentido más amplio, como se advierte, por ejemplo, en que el feto

[19] Para este primer artículo, cf. Ms. E, fº 59 *v*. Del mismo modo que Algazel formulan todos los filósofos musulmanes los cuatro interrogantes anteriormente aludidos; véanse, por vía de ejemplo, en dos de ellos: al-Kindī y Abū Ṣalt de Denia, uno anterior y otro posterior. En cuanto al primero, cf. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, ed. por M. ʿAbd al-Hādī Abū Rīda, Cairo 1369/1950, p. 101, con la explicación de Abū Rīda en la p. 83; para el segundo, cf. *Rectificación de la mente: Tratado de Lógica por Abusalt de Denia*, ed. y trad. por A. González Palencia, Madrid 1915, p. 51 del texto = 126 trad.

es racional, y como tal se lo considera, aun cuando no razone todavía en el momento de ser contado entre los hombres; en cambio, no se dice que hable, por cuanto la facultad del lenguaje ha de consolidarse mediante el ejercicio.

Tras este breve preámbulo, intenta explicar la aparición del intelecto universal, del alma universal y de la materia, que constituían también las tres hipóstasis fundamentales en el sistema emanatista del neoplatonismo alejandrino. Lo hace en los siguientes términos [20]:

Cuando Allāh (¡glorificado sea!) quiso manifestar su omnipotencia con la voluntad que conviene a su esencia, innovó una sustancia espiritual, simple y percipiente, perfecta y perfeccionadora, y después de haberla clarificado y pulimentado como a un espejo, la enfrentó con la luz de su majestad y de su hermosura. Mas al representarse la divinidad del Creador (¡magnificado sea!) en la esencia de dicha sustancia, ésta entendió la señoría de su Innovador y al mismo tiempo reconoció la servidumbre de su propia esencia, viniendo a ser *intelecto*, por la claridad de su esencia; *inteligente*, por la percepción de la señoría de su Creador, e *inteligible*, por su absoluta y total servidumbre... El intelecto avanzó hacia su Creador con el aprender, y se retiró de él con el enseñar, según consta en la *Tradición* del profeta Muḥammad: *Lo primero que creó Allāh (¡ensalzado sea!) fué el intelecto. Y le dijo: «Avanza», y avanzó. Luego le dijo: «Retírate», y se retiró* [21]. Avanzó hacia la palabra del Creador con el aprender, y se aisló. Retiróse después, y con el enseñar puso de manifiesto al alma, y se apareó. Y nació la materia por gestión directa del intelecto y del alma, quedando así completa con los tres la pluralidad... El intelecto es el primero de los seres innovados, el alma el primero de los seres pasivos, y la materia el primero de los seres engendrados.

Con objeto de perfilar el cuadro hasta aquí esbozado, compa-

20 Este pasaje contiene parte de las 12 líneas editadas y traducidas por Asín (*La espiritualidad de Algazel*, III, 254-255), a las que hemos aludido anteriormente.

21 *Ḥadīṯ* de origen neoplatónico, pero atribuído a Mahoma y considerado como auténtico por los *ṣūfies;* como tal lo citan también Algazel (*Iḥyā'*, ed. Cairo 1312/1894-95, I, 69, 9) y su comentarista Sayyid Murtaḍà (*Itḥāf*, ed. Cairo 1311/1893-94). — Cf. I. Goldziher, *Neoplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīt*, apud *Zeitschrift für Assyriologie*, XXII [1908], 317-324.

ra luego Algazel la jerarquía completa de las emanaciones neoplatónicas con los diez primeros números del sistema decimal. El aritmético — explica — es uno que cuenta, y el número una cosa que aumenta desde la unidad, que es la palabra del Creador, hasta el grado último, que es el décimo y puede compararse a la *humanidad* o esencia del hombre. No es posible al aritmético inventar otros números, debiendo retornar siempre desde el extremo, que es el diez, al principio de la unidad, y aumentar luego con el uno sobre diez: de esta reunión y aumento resulta un hombre racional, inteligente y sabio. El 1°, único, es la *Palabra* [de Dios]; el 2°, el *Intelecto;* el 3°, el *Alma;* el 4°, la *Materia;* el 5°, la *Naturaleza;* el 6°, el *Cuerpo* [universal]; el 7°, las *Esferas* [celestes]; el 8°, los cuatro *Elementos;* el 9°, los *Seres engendrados* [de ellos]; el 10°, el *Hombre.* La última pincelada del cuadro la da Algazel al afirmar que el aumento del uno sobre diez viene a representar la profecía y la misión profética.

Tras esta comparación entre las emanaciones neoplatónicas y los números, nos habla de la razón en los siguientes términos [22]: «No es la forma de la expresión, ni el signo mismo, ni la figura de las letras, ni la silabización de los sonidos, sino que consiste en la capacidad del alma humana para expresarse mediante formas abstractas fijadas en su conocimiento, aisladas en su entendimiento, exentas de imágenes y despojadas de cuerpos y figuras». Cuando el alma puede expresar las realidades de las cosas cuales son en sí mismas y en sus esencias abstractas, la memoria recordarlas y el entendimiento abarcarlas, tanto en su aspecto externo como en su contenido interno, entonces dicha alma recibe el nombre de *racional,* lo mismo que el hombre a quien pertenece, aun cuando éste no se explique ni hable con la lengua.

Describe finalmente Algazel las excelencias de la razón valiéndose de un doble símil: el cambio de piel en la serpiente y el vuelo del pájaro, que simbolizan, respectivamente, las dos etapas de la vida espiritual, *ascética* y *mística.* De todo ello

22 Ms. E, f° 60 *r.*

concluye que la razón es la potencia más excelente del hombre y el fundamento de la palabra y del lenguaje. Se ofrece tan excelsa la nobleza de esta facultad, que cuando el hombre razona es un ángel en *potencia*, pero en el momento en que su esencia viene a estar representada sólo por la razón, libre de las ligaduras del cuerpo, entonces llega a ser un ángel *in actu* [23].

En el contenido de este artículo, hemos de subrayar dos cuestiones fundamentales: el cuadro de la cosmogonía algazeliana y el sistema de los números como símbolos del cosmos.

Aunque de pronto, y sólo a la luz de un rápido examen, pudiera estimarse la cosmogonía de Algazel como un simple calco del panteísmo emanatista o inmanente del neoplatonismo alejandrino, no resulta difícil evidenciar lo infundado de tal apreciación, pues, aparte la actitud de repulsa tan sostenida por nuestro autor en su *Tahāfut* contra las tesis emanatistas de los filósofos helenizantes del Islām, herederos inmediatos de la concepción neoplatónica, y la rotunda decisión con que insistentemente rechaza todo panteísmo inmanente al explicar en su *Imlā'* ciertos pasajes oscuros del *Iḥyā'* acerca de la unión transformante del éxtasis [24], existen aún razones más positivas y directas para interpretar en sentido ortodoxo el pasaje anteriormente transcrito del opúsculo que ahora estudiamos.

Aunque la interpretación de un oscuro y conciso texto del *Miškāt* [25] pudiera ofrecer algunas dudas, la auténtica posición de Algazel puede hallarse claramente fijada en otros varios de sus opúsculos, donde la trascendencia del Dios islámico queda fuera de toda duda, lo mismo que su acción creadora y conservadora, universal y exclusiva, tanto sobre el mundo espiritual o

[23] Para este artículo, cf. Ms. E, fos 59 *v*-60 *r*.

[24] Cf. *Imlā'*, ed. Cairo 1311/1893-94, inserto al margen del *Itḥāf* de Sayyid Murtaḍà, I, 41-252; algunos pasajes se hallan también reproducidos en *Itḥāf*, IX: rechaza el panteísmo en el t. I, pp. 148-159; IX, 394-400. Para un extracto de estos pasajes, cf. Asín, *La espiritualidad de Algazel*, IV, 95-108.

[25] Ed. Cairo 1325/1907-08 (inserto en una colección de opúsculos de Algazel y de su hermano Abū-l-ʿAbbās Aḥmad, pp. 31-60), 56-60, parcialmente traducido por Asín, *op. cit.*, III, 245-246, y extractado en la misma obra, IV, 246-250.

de las inteligencias separadas, como sobre el celeste o astronómico y el sublunar o terráqueo [26].

Cierto es que nuestro autor echa mano del concepto neoplatónico del demiurgo, que es el intelecto universal, primer ser innovado por Dios; pero ese intelecto, a diferencia del *Nous* neoplatónico, no es una sustancia emanada de Dios, sino el resultado o efecto de un simple acto imperativo de su voluntad, de un mandato *(amr)*, como se dice en el pasaje del *Maᶜāriŷ* anteriormente aludido, o la *huella* de una de las palabras del Creador, según reza el texto del *Kitāb al-maᶜārif* que venimos comentando. En éste, además son de importancia decisiva sus primeras palabras: *Cuando Allāh quiso manifestar su omnipotencia con la voluntad que conviene a su esencia, innovó una sustancia espiritual, simple, percipiente, perfecta y perfeccionadora...*

Por lo que atañe a la doctrina de los números como símbolos del cosmos, tiene un remoto abolengo en el sistema plotiniano, aun cuando denuncia por su orientación aritmética un origen neoplatónico [27]. El desarrollo de este simbolismo se debe, sin embargo, a los enciclopedistas «Hermanos de la pureza», quienes, bajo las exteriores apariencias de ortodoxia, encubrían difícilmente las teorías emanatistas de los nósticos y neoplatónicos [28]. Pero, aunque el citado pasaje de Algazel está indudablemente influído por otro similar contenido en la enciclopedia de

[26] Cf., por ejemplo, *Arbaᶜīn*, ed. Cairo 1328/1910-11, p. 320; *Miᶜrāŷ*, ed. Cairo 1343/1924-25, pp. 71-72, pero sobre todo en el *Maqṣad*, ed. Cairo 1322/1904-05, pp. 110-116, traducido por Asín, *El justo medio en la creencia*, apénd. III, 458-471, y resumido en *La espiritualidad de Algazel*, III, 262-264. De gran interés a este propósito es también un pasaje del *Maᶜāriŷ* (ed. Cairo 1346/1927-28, pp. 202-205), donde Algazel agota todos los vocablos sinónimos del léxico árabe que expresan las ideas de creación, producción, etc.

[27] Cf. G. Ritter, *Histoire de la philosophie*, IV, Paris 1936, pp. 317-324.

[28] Acerca de las ideas emanatistas en la enciclopedia de los «Hermanos de la Pureza», cf. I. Golziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, p. 249. — La teoría de los números como símbolos del cosmos se halla también expuesta por otros varios autores musulmanes; véase, por citar sólo un ejemplo, a Ibn al-Sīd de Badajoz en su *Libro de loscercos*, ed. y trad. Asín, apud Al-Andalus, V [1940], 64-66 del texto = 100-103 trad.

los «Hermanos de la pureza» [29], nuestro autor rechaza en absoluto las ideas emanatistas que allí se contienen, al establecer la trascendencia del Dios islámico y admitir su universal acción creadora, según hemos indicado ya.

3. Antes de señalar aquí los motivos que justifican la existencia de la razón, advierte Algazel que, tras haber penetrado en la verdadera realidad de su esencia, pudiera muy bien soslayarse la enumeración de tales motivos: por la razón empieza el hombre su verdadera existencia; mediante ella va luego ascendiendo hasta alcanzar la plenitud del desarrollo intelectual, y sin la cooperación de esta facultad jamás podría conseguir su último fin.

La razón es como un compendio de los dones otorgados por Dios a sus siervos, pues el hombre, que recibe de dicha potencia su excelsa nobleza, es un verdadero *microcosmos*, cuyas diversas partes se asemejan, respectivamente, a otras tantas especies de criaturas. Esquematizando, pues, las variadas semejanzas establecidas a este propósito por nuestro autor, tenemos el siguiente cuadro:

Microcosmos (hombre)		*Macrocosmos* (mundo)
Por el alma vegetativa	aseméjase	a las plantas.
Por el alma irascible	»	a las fieras.
Por el apetito	»	a las bestias y animales salvajes.
Por los cinco sentidos	»	a los pájaros.
Por la imaginación	»	a los *ŷinn*.
Por la fantasía	»	a los demonios.
Por los excrementos	»	a los metales.
Por el cabello	»	a las plantas.
Por los orificios y canales	»	a las fuentes y los ríos.
Por las siete fuerzas [30]	»	a las esferas.
Por los doce orificios [31]	»	a los signos del zodíaco.
Por las venas y los músculos	»	a los grados del meridiano.
Por la doble bilis [32], la sangre y la flema.	»	a los cuatro elementos.

[29] Para el texto árabe, cf. Fr. Dieterici, *Die Abhanlungen der Ichwān Es-Safā in Auswahl...*, Leipzig 1886, pp. 454-475.

[30] Las siete fuerzas del cuerpo humano son las siguientes: de atracción, retentiva, digestiva, defensiva, nutritiva, representativa y aumentativa o de crecimiento.

[31] Los dos ojos, las dos orejas, las dos fosas nasales, las dos mamas o pechos, la boca, el ombligo y los dos conductos de secreción [scil., annus et penis].

[32] Negra y amarilla.

En resumen — concluye Algazel —, cada uno de los miembros del cuerpo humano guarda relación con una de las partes del universo o *macrocosmos;* y si el hombre en su aspecto corporal es una semejanza del mundo inferior, las cualidades de su espíritu lo hacen un fiel trasunto del mundo celeste.

La teoría del hombre *microcosmos*, tan repetida luego por los teólogos cristianos, es de origen neoplatónico y aparece también con harta frecuencia entre los místicos musulmanes. La enciclopedia de los «Hermanos de la pureza» no sólo la menciona en casi todos sus tratados, sino que consagra uno especial a desarrollarla con mayor amplitud: es el 25, que lleva el siguiente título: *Acerca del dicho de los filósofos de que el hombre es un mundo pequeño* [33].

Prosiguiendo Algazel la comparación, aunque ahora desde otro punto de vista, dice que el alma racional en el cuerpo se parece al emir en la ciudad, que ordena y gobierna, manda y prohibe, destruye, consolida y hace lo que quiere; es el lugarteniente de Dios en la tierra del cuerpo, su sabiduría en el organismo humano, la prueba que garantiza su contrato con el siervo débil, y el puente divino tendido entre los animales brutos — representación del mal puro — y los ángeles, constituídos por el bien sin mezcla.

> Considera, pues, oh siervo débil — exclama Algazel —, la nobleza de esta sustancia espiritual que Dios ha hecho descender del reino celeste a este mundo pequeño, despreciable, turbio y sombrío, para que fuese como el copero escanciador de esta bebida, el diseminador de este polvo y el fiel contraste de estas ruinas [34].

Como colofón de este artículo, recuerda nuestro autor la suerte diversa que puede caber a cada una de las almas racionales, según la respectiva manera de obrar durante el tiempo de su unión con el cuerpo. Cuando el alma se aleja de la tierra del

[33] Cf. Dieterici, *Die Abhanlungen,* pp. 454-475; Ibn al-Sīd de Badajoz, entre otros, repite también dicha teoría en su *Libro de los cercos* ya citado, apud AL-ANDALUS, V, p. 93 del texto = 144 trad.

[34] Ms. E, fº 60 *r.*

cuerpo, si ha alcanzado los secretos de la razón y ha obedecido con sinceridad los mandatos del Señor, la recibirá Dios con suavidad y la introducirá en el atrio de su ternura; por el contrario, si se abismó en la incertidumbre, si se sumergió en el mar de las tinieblas y se dejó abrasar por el fuego de la concupiscencia, entonces saldrá de este mundo sin viático y se acercará a Dios sin título de garantía [35].

4. El primordial objetivo de Algazel en este artículo cífrase en mostrar que la razón es un atributo de las criaturas, no del Creador, para lo cual emplea el siguiente raciocinio: con ser excelsa la nobleza de dicha facultad, ésta no consiste más que en una expresión del alma humana, sustancia viva, cognoscente, activa, percipiente y sabia; pero esta sustancia en el principio de su creación y al ser infundida en el coágulo de sangre, no obstante ser potencialmente susceptible de recibir las formas y todo género de conocimientos, es simple y se ofrece *tanquam tabula rasa:* no hay en ella principio de bien ni de mal, de ciencia ni de ignorancia; ni siquiera aparecen en ella vestigios de los primeros principios como, por ejemplo, la diferencia entre los universales y los particulares y el que dos cosas iguales a una tercera sean iguales entre sí, a pesar de que tales principios puede el alma alcanzarlos con poca reflexión y ligero examen.

Pero cuando el feto se transforma en infante y se van desarrollando progresivamente sus miembros, fortalécense también sus sentidos y va percibiendo cada uno su propio sensible, hasta que durante la juventud logra ya el alma la percepción de algunos inteligibles, pudiendo conocer los compuestos y ocuparse en la adquisición de las formas [36].

5. En este último artículo, sin gran interés a nuestro propósito, estudia Algazel las relaciones entre el intelecto universal y la razón, el alma universal y el alma humana, etc. [37].

Cap. II: *La palabra.* — Tras haber estudiado la naturaleza

35 Para este artículo, cf. Ms. E. fos 60 *r*-60 *v*.
36 Ms. E, fos 60 *v*-61 *r*.
37 Ms. E, fº 61 *r*.

de la razón en el capítulo anterior, Algazel aborda ahora el análisis de la *palabra* en sus diversos aspectos.

1. La naturaleza de la palabra reviste una doble forma, según diga relación a Dios o a los hombres. Esta división se funda en que la palabra es un atributo, y los atributos de Dios no pueden compararse con los de los hombres, ya que estos últimos constituyen un aumento sobre sus esencias, de tal modo que viene a multiplicarse su unidad y fortalecerse su estructuración con tales atributos, conforme a la distinción que entre ellos establecen los filósofos, nombrándolos *esenciales* y *accidentales necesarios inseparables;* ejemplo de ellos son la *razón* y la *risa*, respectivamente, pues el uno entra en la definición y el otro en la descripción.

Los atributos del Creador, por el contrario, no definen su esencia ni la describen, por lo que no suponen tampoco aumento alguno en lo que constituye la verdadera realidad de su ser. Los atributos de Dios no se multiplican ni se diferencian unos de otros a no ser por la gradación en la manera de expresarse. Así, por ejemplo, cuando nos representamos a Dios escuchando la llamada de quienes se hallan en aprieto, recibe el nombre de *Omnisciente*, mientras que si su ciencia se refiere a la visión íntima de lo grande y lo pequeño, se le llama *Clarividente;* si de Él se obtiene el cotidiano sustento, se le denomina *Providente*, y al derramar los misterios ocultos de su ciencia en el corazón de algún hombre, entonces recibe el nombre de *Locuente*.

Pero no ha de creerse, advierte Algazel, que Dios realiza tales funciones sirviéndose de los órganos específicos del oído, de la vista y de la palabra, sino que todo ello lo alcanza mediante los universales de su esencia. La palabra de Dios no es, por tanto, sino la efusión de los misterios de su ciencia sobre aquél a quien Él desea honrar [38].

Llámase *palabra humana*, según nuestro autor, a la expresión compendiada y ordenada, procedente del pensamiento ra-

[38] Este problema, relativo al atributo del lenguaje en Dios, lo expone largamente Algazel en su *Iqtiṣād*, trad. Asín, *El justo medio en la creencia*, pp. 182-189.

cional y de la intuición intelectual, antes de convertirse en lenguaje. Mientras la idea permanece oculta en el pedernal del pensamiento, se llama razón; pero cuando sale de aquél y se aproxima al lenguaje, entonces recibe el nombre de palabra interior o *verbum mentis*. Necesita, por tanto, la razón de una causa impulsora y de un pensador para llegar a ser palabra interior, mientras que ésta, a su vez, necesita de una expresión, un orden y una articulación para ser lenguaje; pero esta gradación sólo puede darse en la verdad humana, porque el autor de ella, es decir, el hombre, es un compuesto temporal, que expresa sus palabras y acciones por veces y en diversos momentos del tiempo [39].

2. En relación con la doctrina expuesta en el artículo anterior, establece ahora Algazel que el verdadero locuente es aquél cuya palabra no fenece, ni experimenta cambio alguno en sus expresiones: éste únicamente puede ser Dios, el cual no habla mediante órganos externos, ni expresa las ideas extrayéndolas de su conocimiento por medio de la reflexión y el examen, sino que tanto lo oculto de su ciencia como lo manifiesto de su palabra son esencialmente una misma cosa [40].

Cap. IV: *La Escritura*. — Omitiendo el resumen del capítulo III, que luego habré de editar y traducir, pasamos al IV, en el que Algazel analiza dos problemas: la naturaleza de la escritura humana y la significación alegórico-mística que implica la escritura divina.

1. Antes de abordar el tema central de este artículo, advierte que, cuando Dios creó al hombre y lo ennobleció y honró sobre las demás criaturas, estableció entre los miembros de la especie humana tal relación de dependencia, que no pueden alcanzar la perfección de sus medios de vida a no ser por la ayuda, el socorro y auxilio mutuos. El progreso y el bienestar social no se consiguen sino mediante los distintos oficios y las diversas artes; mas si alguno quisiese abarcarlas todas, no podría,

39 Ms. E, fos 61 *v*-62 *r*.
40 Ms. E, fº 62 *r*.

y tendría que valerse necesariamente de auxiliares. Y aun con frecuencia un solo arte requiere gran número de personas para alcanzar su perfección y lograr su objetivo.

Aquí intercala Algazel la conocida división de las artes en *manuales* y *liberales*. Las primeras se perfeccionan mediante órganos externos, instrumentos complementarios y numerosos preparativos, necesitando ineludiblemente el artista de siete cosas para ejercitar su obra: movimiento, tiempo, lugar, materia, instrumentos, salud y miembro operante, que es el órgano; si falta alguna de estas siete condiciones, se frustran las artes y es nula su utilidad.

Según nuestro autor, las artes liberales consisten en el conocimiento de las cosas, en la representación de sus realidades y en la percepción de sus formas; pero todo esto no se alcanza sino por medio de la instrucción, que es la búsqueda de la perfección del alma y su embellecimiento mediante las formas intelectuales y la purificación de los afectos terrenos.

Mas el camino para enseñar y aprender no es otro que el de hablar y escuchar: el lenguaje procede de la lengua y la audición se realiza mediante los oídos; sin embargo, advierte Algazel, muchos sabios afirman que el lenguaje viene a ser una escritura sutil, mientras ésta es una especie de lenguaje material. Cuando las palabras pasan de la lengua a la pluma, la vista reemplaza al oído, pues aquélla es respecto de lo escrito como el oído respecto de lo hablado, y la pluma es para el libro como la lengua para la elocución.

Si la escritura no fuese corriente entre los hombres resultaría imposible fijar la significación de ciertas palabras, porque muchas de éstas quizá fuesen diversamente leídas y pronunciadas por maestros y alumnos, con lo que sería vana toda instrucción y se amenguaría el oficio de los que enseñan. Veamos ahora lo que literalmente dice Algazel a este propósito [41]:

Pero Dios (¡glorificado sea!), por su gran benevolencia y su incomparable sabiduría, inspiró a algunos de sus siervos a fin de que, mediante la pureza de sus in-

[41] Ms. E, fº 63 *r*.

teligencias, sacasen de la entraña de su pensamiento y de la mina de su corazón este arte [la escritura] de utilidad universal y se congregasen a perpetuar las ciencias mediante una bella ordenación, se sirviesen de las plumas en sustitución de las lenguas e hiciesen de los escritos para las palabras como los cuerpos para los espíritus y como las conchas para las perlas, reuniendo los conocimientos espirituales en las ciudadelas de las figuras y fijándolos en el interior de los cuadernos y en el pecho de los libros, a fin de que se conservasen como un tesoro de los antepasados para los venideros y transportasen la ciencia de siglo en siglo, de pueblo en pueblo y de nación en nación.

Por los signos escritos — concluye Algazel — llega el hombre a las palabras articuladas, las cuales, a su vez, lo guían hacia los conceptos espirituales, mientras éstos lo conducen hasta los dones y favores de Dios, que perfeccionan las almas de sus siervos y las hacen felices en el día del «retorno» [42].

2. En este segundo artículo intenta Algazel ofrecernos una explicación alegórico-mística de la escritura de Dios, la cual no se realiza mediante la pluma material ni sobre tablas visibles. A su juicio, dicha escritura presenta tres grados diversos. El primero de ellos es la *creación:* Dios creó los cielos de una sola vez, con una creación absoluta y radical, no mediante la reunión, composición y ordenación de materiales, sino por la omnipotencia de su palabra, sin necesidad de tiempo ni de preparativo alguno. La palabra de Dios es, por tanto, su mismo crear y producir, y su lenguaje es la escritura divina. Pero el mundo, no obstante aparecer escrito con los trazos de la acción de Dios y por la mano de su poder, es temporal y creado, limitado y finito [43].

El grado segundo de la escritura de Dios consiste en la efusión de las finezas de su sabiduría en el corazón de los profetas, de los santos y de los creyentes, mediante la revelación, la inspiración y el concurso divino, respectivamente.

[42] Ms. E, fos 63 *r*-63 *v*.

[43] Ha de tenerse muy en cuenta todo este pasaje, donde tan al vivo resalta la acción creadora de Dios, universal y exclusiva, para enjuiciar adecuadamente la posición de Algazel respecto al panteísmo emanatista e inmanente del Neoplatonismo alejandrino, según hemos insinuado ya al tocar este problema en el capítulo primero.

El tercer grado de dicha escritura se revela en el perdón de las culpas de los creyentes y en la manifestación de la misericordia divina sobre los musulmanes, pues el mismo Dios se impuso como obligación el ser misericordioso con los fieles seguidores de su ley, sobre todo por medio de la escritura y del *Libro*. Algazel intenta aclarar este punto con el ejemplo siguiente: cuando un hombre exige a otro el pago de una deuda, es muy frecuente que su simple demanda sea desoída; pero si tiene a su favor la sentencia dictada por un juez competente, la reclamación surte entonces el efecto apetecido, alcanzando así lo que le pertenece, en fuerza de semejante escrito. Por modo similar — concluye — ha dado Dios a los creyentes una escritura sensible, a fin de que les sirva para contrastar sus opiniones y les sea un título de sempiterna garantía [44].

Cap. V: *Las Letras*. — Cinco son los artículos que abarca este capítulo.

1. En cuanto a la naturaleza de las letras recuerda Algazel las tres opiniones más corrientes en su tiempo. La primera es la de los *ḥanbalīes*, para quienes son increadas debido a que se emplean en los libros inspirados por Dios, el cual habló por medio de ellas y, siendo eterna su palabra, eternas han de ser también las letras que le sirvieron de expresión [45].

Mas contra dicha opinión arguye nuestro autor que, si las letras son increadas, habría igualdad entre la palabra de Dios y la del hombre, ya que el papel representado por aquéllas es en ambos casos idéntico. A más de esto, las letras no se miden o gradúan por lo creado o innovado, sino por parte de la palabra, que guarda relación con los atributos del Creador, el cual puede hablar por medio de las letras y producirlas sin necesidad de órganos y conductos fonéticos, mientras que al hombre son im-

44 Ms. E, fos 63 *v*-64 *r*.

45 Llámanse *ḥanbalīes* a los miembros de una de las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas más extendidas en el Islām; fué fundada por Aḥmad ibn Ḥanbal, muerto en Bagdad el año 241/855. Para su orientación doctrinal, cf. W. M. Patton, *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*, Leyde 1897.

prescindibles dichos órganos por estar compuesto de alma espiritual y cuerpo material.

Según los *šāfiᶜīes*, opinión que también siguen los *ašᶜarīes* [46], las letras son creadas porque silabizan los sonidos y los adornan con distintas figuras. Su diversidad se manifiesta por los varios conductos fonéticos, y son como las conchas de los conceptos, aun cuando éstos se ofrecen independientes de aquéllas, en cuanto que están grabados en el alma humana, necesitándolas tan sólo cuando llega el momento de manifestarse al exterior a fin de enseñar a los que escuchan.

Finalmente, algunos opinan que las letras son increadas cuando forman parte del Alcorán, pero las estiman creadas al entrar en la composición de la palabra humana [47]. Mas esta opinión, a juicio de Algazel, es endeble y sin base científica, porque una cosa o es creada o increada, y quien afirma lo contrario respecto de las letras, da a entender que su entendimiento está trastornado y manifiesta bien a las claras su ignorancia [48].

2. De pronto, causa cierta extrañeza el que Algazel trate aquí de la *diversa complexión de los hombres;* mas la explicación de esta aparente anomalía la encontramos al principio del artículo siguiente: «Nuestro deseo al examinar la razón, el *verbum mentis* y el lenguaje fué avisar a los negligentes y vacilantes acerca de la palabra de Dios...; y nuestro objetivo al explicar la diversidad de los temperamentos... es excusar a los mortales que

[46] La escuela jurídica de los *šāfiᶜīes*, otra de las cuatro aludidas en la nota anterior, fué fundada por Abū ᶜAbd Allāh M. b. Idrīs al-Šāfiᶜī, muerto en al-Fusṭāṭ (Viejo Cairo) el año 204/820. Para un resumen de sus doctrinas, cf. *Encycl. de l'Islām*, IV, 261 (Heffening). — El sistema teológico de los *ašᶜarīes*, que luego vino a ser la doctrina ortodoxa del Islām, fué elaborado inicialmente por Abū-l-Ḥasan al-Ašᶜarī, tránsfuga del *muᶜtazilismo* y muerto en 324/935. Para un resumen de sus doctrinas, cf. L. Gardet et M.-M. Anawati, *Introduction a la théologie musulmane*, París 1948, sobre todo en las pp. 52-60. Maestro indiscutible de los *ašᶜaries* fué el Imām al-Ḥaramayn (m. 478/1085), que dirigió la formación teológica de Algazel.

[47] Dice Algazel que los defensores de esta última opinión pertenecen a las *gentes de la salāma*, es decir, personas de buena intención, pero poco inteligentes e instruídas.

[48] Ms. E, fos 64 *r*-64 *v*.

fluctúan sobre las modalidades de las letras, pues todo hombre concibe las ideas conforme a su poder de representarse las cosas, y se expresa según la medida de su comprensión» [49].

El cuerpo humano fué creado por Dios de una tierra dotada en cierto modo de cualidades opuestas: buena y mala, dura y flexible, roja, negra y blanca. A cada individuo sobrevienen luego una estructuración determinada y una peculiar composición, originándose de esto una mezcla característica que responde a la condición de su naturaleza y a la medida de su fuerza y capacidad.

Cada individuo recibe después un alma conforme a la naturaleza de su mezcla y composición; y cuanto más se aproxima dicha mezcla a la justa proporción entre sus partes, la disposición correspondiente es de suyo más perfecta, lo cual implica, a su vez, un alma más fuerte, un entendimiento más capaz y un régimen más bello y ordenado en el mundo. Esto se echa de ver, por ejemplo, considerando los diversos sentidos del hombre, pues algunos poseen vista más penetrante, habla más elocuente y oído más fino, hasta el extremo de que pueden ver, oír y hablar lo doble que otros. Y aun puede darse el caso de que una misma persona oiga, piense, hable, camine y realice por sí misma algún trabajo, todo ello simultáneamente, sin equivocarse y sin que una cosa la distraiga o la impida atender a la otra, en fuerte contraste con aquellos que, siendo de condición más endeble, el oír les impide ver, y el pensar les impide hablar.

Si, pues, advertimos tales diferencias en la percepción de las cosas externas, indudablemente han de ser aquéllas mucho mayores por lo que respecta a las ideas, pensamientos y cualidades del espíritu, ya que, por su misma condición, son más sutiles y difíciles de captar. A juicio de Algazel, «todas las discrepancias que entre los hombres existen en asuntos de religión proceden de tales extremos y obedecen a las mencionadas causas» [50].

49 Ms. E, fº 64 *v*.

50 Para este artículo, cf. Ms. E, fº 64 *v*.

3. Tres son los elementos que nuestro autor distingue en cada una de las letras: figura, imagen y realidad inmaterial. La figura es percibida por el sentido de la vista cuando aparece representada en la escritura sensible, mientras que si forma parte de las palabras habladas es captada por el oído. La imagen es lo que pasa del pensamiento al lenguaje. Y por lo que atañe a la verdadera realidad de las letras, consiste en una forma abstracta fijada en la inteligencia del hombre y en su memoria; forma inmaterial desnuda de figuras sensibles y representaciones corporales [51].

4. A juicio de Algazel, para la adecuada solución del tan discutido problema, suscitado una vez más en el presente capítulo, resulta de todo punto indispensable el examen de los diversos matices que puede ofrecer la palabra *eternidad*. Ésta, en efecto, no sólo implica una relación de tiempo, sino también de nobleza, grado, lugar y esencia. El análisis de estas significaciones le lleva a la conclusión de que el verdaderamente eterno es tan sólo Dios, para cuya existencia no hay comienzo, ni fin para su subsistencia. Las letras del Alcorán son eternas únicamente por su *rango* y *dignidad*, ya que, por encontrarse en el Libro de Dios, se ofrecen más excelentes que las de todas las escrituras humanas [52].

5. [Conclusión]. — Dice finalmente Algazel que el observar tan variadas opiniones acerca de las letras del Alcorán, fué el motivo de escribir este último capítulo, en el que, sin embargo, ofrece tan sólo un breve resumen de cada cuestión, sin detenerse a examinar la estructura de los conductos fonéticos, el modo de producirse los sonidos, etc., a fin de no alargar su discurso y atendiendo, además, a que esto se halla muy tratado en los libros de otros autores.

Sus últimas palabras van dirigidas al ansioso lector del opúsculo, quien debe recorrer sus páginas con el ánimo sincero del pensador reflexivo y no con la aviesa intención del envidioso y engreído censor, pues *no es lícito poner las rosas ante los ju-*

[51] Ms. E, fos 64 *v*-65 *r*.
[52] Ms. E, fos 65 *r*-65 *v*.

mentos, ni arrojar las margaritas a los puercos [53]. En efecto, su intento al escribir el opúsculo no fué el de mover y adoctrinar, sino más bien el de aprender y adelantar [54].

III. — EL LENGUAJE Y SU FINALIDAD

Entre los autores musulmanes no fué Algazel el primero ni el único en plantearse el problema del origen del lenguaje; pero el trazar aquí la historia completa de este tema, así como las diversas fases de la polémica que en torno a él se suscitó, rebasaría evidentemente los límites de este artículo. En efecto, no bastaría a este objeto examinar las obras de los filólogos propiamente dichos, sino que habría de ser también estudiada, y con preferencia respecto a las etapas iniciales en el planteamiento del problema, la producción de los teólogos y juristas; y ello aún sin pretender descubrir los naturales antecedentes de sus doctrinas fuera del mundo árabe, o seguir la trayectoria de su evolución posterior en los tiempos modernos, tras las notables conquistas de la investigación histórica y prehistórica en cuanto atañe al origen y desarrollo de la cultura humana.

Aunque el tema es por demás sugestivo, y tal vez en otra ocasión nos ocupemos más concretamente de él, nuestro actual propósito es más modesto: cífrase en trazar el cuadro esquemático de la polémica, como lógico preámbulo al capítulo de Algazel que vamos a editar y traducir. Este cuadro, en líneas generales, nos lo ofrece Sayyid Murtaḍà en el prólogo de su *Tāŷ al-ᶜarūs*, extenso comentario al léxico árabe de al-Fīrūzābādī, intitulado *al-Qāmūs al-muḥīṭ* [55].

Indudablemente, y aun sin desdeñar los motivos de curiosi-

53 Alusión al pasaje evangélico, Mt., VII, 6: «No déis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas delante de los puercos».

54 Ms. E, fº 65 *v*.

55 El *Qāmūs* es del siglo XIV de J. C., mientras su comentario fué compuesto en el siglo XVIII; este último ha sido editado en Būlāq, 1307/1889, en 10 vols. El pasaje que nos interesa aparece en el vol. I, pp. 5-6.

dad científica, el punto de apoyo de la polémica habrá de buscarse en razones teológicas: el simple hecho de que el Alcorán, inspirándose en el *Génesis* (II, 19-20), afirme que Dios enseñó a Adán los nombres de todas las cosas creadas, resolvía ya de plano la cuestión en un sentido bien preciso, que difícilmente podía esquivar el creyente sin incurrir en infidelidad. Por ello la primera y más antigua hipótesis formulada parece ser la que explica el origen del lenguaje por enseñanza divina.

Pero muy pronto los teólogos de la escuela *muʿtazil,* considerados como heterodoxos, se constituyen en los más firmes defensores de una nueva hipótesis: la convención humana.

Sin embargo, ninguna de estas dos tendencias llegó a obtener la supremacía absoluta y el asenso unánime, y las razones en pro y en contra de ambas, al equilibrarse, dieron origen a una tercera hipótesis, mixta de las dos anteriores: según ella, Dios tuvo por fuerza que inspirar al hombre primero las palabras indispensables para iniciar al menos el mutuo convenio con sus semejantes, pudiendo luego llevarse a feliz término el proceso de invención para el resto del lenguaje — total o parcialmente —, sin intervención directa de la divinidad lo mismo que con ella.

Movidos por esta diversidad de opiniones, los grandes doctores de la teología musulmana ortodoxa, por ejemplo, el ya citado Imām al-Ḥaramayn, maestro de Algazel, adoptaron la ecuánime y escéptica actitud de juzgar la cuestión como libremente discutible, siendo a lo más la inspiración considerada por ciertos autores como indispensable tan sólo para la lengua primera que hablaron los hombres antes del diluvio, ya que sin ese instrumento previo resultaba imposible concertar acuerdo alguno.

En cuanto a la opinión de Algazel, coincide con la de los más juiciosos especialistas actuales en distinguir los dos aspectos que el problema ofrece para su recto planteo: el histórico y el filosófico, o, en otras palabras, el de los hechos y el de la mera posibilidad [56]. En efecto, tras enunciar las tres hipótesis ante-

[56] Algazel discute este problema al frente del «quicio» *(quṭb)* 3° de su *Kitāb al-Mustaṣfà min ʿilm al-uṣūl,* ed. Cairo 1322-25/1904-07, 2 vols.; I, pp. 318-

riormente señaladas — enseñanza divina, convenio mutuo e inspiración sólo inicial —, nos dice concretamente: «Es preferible, pues, examinar la cuestión desde el punto de vista de la mera posibilidad y desde el punto de vista de los hechos».

Afirma luego que, en cuanto a la mera posibilidad, la razón dicta que a las tres opiniones afecta por igual, ya que todas ellas son igualmente posibles. Después de explicar la causa de ello en las dos primeras, concluye que si estas dos teorías opuestas son igualmente posibles, lo será también la tercera, que es mixta de ambas.

En cuanto a los hechos, es decir, cuál de las tres hipótesis sea la que realmente acaeció, afirma que no podrá conocerse con certeza, sino mediante uno de estos tres caminos: prueba apodíctica de razón, noticia histórica trasmitida sin interrupción o testimonio decisivo de la revelación divina. «Pero ni la razón tiene entrada en este campo, ni existe tradición histórica que del hecho nos informe, ni tampoco hay textos revelados que de manera decisiva resuelvan la duda. No queda, pues, más recurso que el de la mera conjetura u opinión, tratándose, como se trata, de un problema cuya solución no se relaciona estrechamente con práctica alguna religiosa, ni tampoco es necesariamente indispensable para nada».

Algazel, sin embargo, no desconoce la objeción que algunos pueden presentarle, apoyados en las palabras del Alcorán anteriormente citadas [57]. Pero a ello responde nuestro autor que dicho texto no es tampoco prueba decisiva de que ocurriera así de hecho, porque cabe imaginar cuatro hipótesis para su interpretación: 1ª) que Dios inspirase a Adán la necesidad de dar nombre a las cosas, y que él se los diese luego por sí mismo y con su propio entendimiento; 2ª) que tales nombres fuesen puestos a las cosas por convención de otras criaturas creadas por Dios antes que Adán, bien fuesen los *genios*, bien los ánge-

322. Este pasaje fué traducido por Asín en su trabajo *El origen del lenguaje y problemas conexos, en Algazel, Ibn Sīda e Ibn Ḥazm*, apud Al-Andalus, IV [1939], pp. 266-268, de donde tomamos las siguientes observaciones relativas a la posición de Algazel.

57 *Qur'ān*, II, 29: *E instruyó a Adán en todos los nombres de los seres.*

les, y que luego Dios enseñase a Adán el lenguaje inventado por aquéllos de común acuerdo; 3ª) que la palabra «nombres» del texto significase sólo los del cielo y de la tierra y de lo que hay en el paraíso y en el infierno, pero no los nombres de las cosas innovadas después de Adán, es decir, los oficios, artes e instrumentos; 4ª) que tal vez se los enseñase todos, pero luego Adán los olvidara o no los comunicara a otros, y que, después de él, «fueran sus hijos quienes inventasen por mutua convención las diferentes lenguas que ahora se hablan, pues lo más probable es que la mayoría de estas lenguas nacieran después de Adán».

En el capítulo que vamos a editar y traducir, Algazel no se ocupa del problema planteado en torno al origen del lenguaje, sin duda por haberlo examinado ya en su *Mustaṣfà*, según acabamos de ver. Ahora centra su atención en tres puntos capitales: explicación del lenguaje, esencia y finalidad del mismo, y, por último, naturaleza del lenguaje divino.

No ha de sorprendernos la extremada brevedad y concisión con que nuestro autor desarrolla aquí su plan, pues la misma finalidad del opúsculo — destinado a un *ṭālib* o estudiante [58] — implica el que haya de ser un claro y ordenado compendio de trabajos más amplios. Él mismo nos lo dice textualmente, aunque por modo alegórico, en una de las últimas líneas del opúsculo: «De cada mar no he tomado más que una gota» [59].

[58] Ms. E, fº 65 *v*. Esta alusión, sin embargo, tal vez no represente más que un ficticio destinatario, como ocurre frecuentemente en la literatura árabe.

[59] Ms. E, fº 65 *v*.

TEXTO ÁRABE

(Ms. E, fº 62 r).

﴿الباب الثالث في القول وفيه ثلاثة فصول﴾

الفصل الأوّل في شرح القول . اعْلَمْ انّ قول الإنسان لطيفٌ ، غير ثابت في الهواء ، ولا يظهر [1] القول الّا بواسطة الصوت ، والصوت هو قرعٌ يحدث عند اصطكاك الأجرام [2] بالهواء ، اذا انضغط [3] يكون أصواتاً [4] ، والصوت اذا انقطع يكون حروفاً ، والحروف اذا تُركّبت تكون كلاماً ، والمعنى النطقيّ ، النفسانيّ ، الروحانيّ اذا اتّصل بها يكون نطقاً ، فاذا لفظت [5] الألسنة بها تكون قولاً ، فالقول هو الكلام التامّ ، الظاهر ، المفيد ، المنقول الى أسماع المستمعين بأنْ يحمل الهواء ذلك الصوت الحامل لتلك الكلمات.

ولو كانتْ صور الأقاويل باقيةً في الهواء بحيث يستفيدها [6] الناس ، لما احتاج الإنسان الى الكتابة وتقييد الأقوال في الصحائف والدفاتر ؛ لكن لمّا كان الهواء لطيفاً ، والأصوات متقطّعةً [7] والأقاويل في الهواء غير ثابتة ولا دائمة ، احتالتْ النفس [8] الإنسانيّة بأسباب شتّى طلباً لبقاء المقولات ؛ وسنبيّن هذا في موضعه ، ان شآء الله [9] . فاذاً القول هو الكلام التامّ ، الطارئ [10] على

1 En E, esta palabra sobre la línea; en el texto: يعبّر. 2 P: الأصوات. 3 P: تصكّك. 4 E: صوتاً, sobre la línea. 5 O y P: تلفّظت. 6 O, P y M: يستفيد بها. 7 O y P: منقطعة. 8 O, P. y M: النفوس. 9 En O y P falta esta frase. 10 O y M: الجاري.

الألسنة ؛ ولا يقال للكلام قولاً ما لم يظهر [1] بحيث يحيط به أذان المستمعين ، لأنّ المعنى المفهوم ، المركوز [2] في الأصل ، يسمّى نطقاً ، والنطق المنظوم ، التامّ بالفعل ، يسمّى كلاماً . ويصحّ النطق والكلام بغير واسطة ومستمع ، لأنّهما متعلّقان بذات المتكلّم تعلّم صفة وصورة ؛ والقول لا يصحّ الاّ مع المستمع المخاطب من خارج ؛ فالناطق مع نفسه ، ناطقٌ ، وإنْ كان هو ساكتاً بلسانه [62 v] ، والمتكلّم بصفته ، متكلّمٌ ، وإنْ كان هو فارغاً عن بيانه .

فأمّا القائل ، فلا يُبيّن [3] معاني [4] سرّه ، ولا يعبّر عن مفهومات علمه الاّ بعد تعيين [5] مخاطب [6] وتمكّن مستمع . والله ــ تعالى ــ متكلّمٌ أزلاً وأبداً [7] بلا انقطاع ، ولا استغراق ، ولا اشتغال بالماضي من الزمان والمستقبل منه ، لأنّه متكلّمٌ بالصفة ، غير ناطق بالقوّة ؛ فاذا أظهر كلامَه على بعض عباده يكون قائلاً بنسبة الإظهار وسبب الاعتبار [8] ؛ واذا أعرض عن المستمعين والمخاطبين إعراض جلال وكمال ، لا إعراض ملال وزوال ، فيكون متكلّماً بذاته ، أزلاً وأبداً ، أوّلاً وآخراً ، ظاهراً وباطناً .

واعْلَمْ أنّ قول الإنسان لا يُقاس على قول الله ــ سبحانه ــ لأنّ قول الله ــ تعالى ــ ألطف من أنْ يندرج تحت الصوت ، أو يقبل مدّة الزمان وترتّب [9] الدفعات ، بل هو ظاهرٌ بالإيجاد ، لا بالإتّحاد [10] ، ومنظومٌ بفنون المبدعات والصور ، لا بالأصوات ومخارج الحروف ، فإنّ الله ــ تعالى ــ

[1] Corrección de يعبرّ en E. [2] O, P y M: المذكور. [3] P: يتبيّن.
[4] E: Corrección de تعلّق. [5] P. y M: تعبير. [6] E: Las tres últimas palabras al margen; en el texto: بعد علمه بمعيّن مخاطب. [7] P: Omite hasta أوّلاً وآخراً ، ظاهراً وباطناً. [8] O: الاغيار. [9] P: وترتيب. [10] P: بالنجاح.

فوق الزمان ، بل هو فوق الدهر ، الذي هو عنصر الزمان ، ولا يقبل التغيّر بالحدثان ، والإنقلاب [1] بالدوران ؛ ولا يكون قوله كلمةً بعد كلمة ، أو عبارةً بعد عبارة ، لأنّ البعديّة والقبليّة في زمان من الأزمنة [2] ؛ وكتاب الله القديم بمعزل [3] عن القبليّة ، والبعديّة ، والزمانيّة ، فالكثافة عن قولة مَنْفيّةٌ [4] ، واللطافة الأصليّة من قوله كلّيّةٌ ، أبديّةٌ .

وأمّا قول الإنسان ، فلطيفٌ بوجه ، كثيفٌ بوجه . أمّا لطافته ، فمن قبل المعاني الروحانيّة ، ومن جهة إمحائه في الهواء ، واندراس آثاره بعد سكون القائل وسكوته . وأمّا كثافته ، فمن قبل أدواته ، ومراتبه ، وآلاته ، ومخارجه ، وعُدده . فقول الإنسان اذا ظهر على لسانه يكون كثيفاً بالإضافة الى قوله الروحانيّ قبل بيانه [5] . وقول الله ـ تعالى ـ لا يُشابه قولنا باستدعاء الآلة ، واحتياج المدّة ، ولكنّه مفيدٌ لذوي الآلات وأصحاب الحاجات ، فأقاويله الإلاهيّات هي أصول الكائنات ، كما قال ـ عزّ وجلّ : « إنّما قولنا لشيءٍ اذا أردناه أنْ نقول له : كُنْ ، فيكون » .

الفصل الثاني في غرض القول وحقيقته . أعْلَمْ انّ جوهر الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، العاقلة ، المدركة ، العالمة ، وأنّ جميع صور المعقولات فيها بالقوّة ؛ فاذا تعلّمتْ واستفادتْ ممّن هو أكمل ، وأعقل ، وأعلم ، ظهرتْ تلك الصور التي بالقوّة فتصير عقلاً بالفعل ، وتستغني عن مطالعة المحسوسات والتلذّذ بلذّة الجسمانيّات . وهذه النفوس الناطقة كانتْ صافيةً ، لطيفةً ، مشفّةً [6] ، لا يمنعها شيءٌ من الحجب والموانع ، لكنّها لمّا

1 P: والانتقلاب. 2 O: Salta de والقبليّة hasta والزمانيّة. 3 P: يعزّ.
4 P: متبعّد. 5 P: ثبات. 6 P: منشفة; O: شفافة.

اتّصلتْ بهذه الأشخاص الترابيّة ، وتسربلتْ بسربال الجسدانيّة ، وانحصرتْ في حيّز البشريّة ، احتجبتْ بحجب الحواسّ ، واستترتْ بأستار غلاظ كثاف ، وامتنعتْ عن إفاضة المعاني ، واستفاضتها بمجرّد الصفاء واللطافة المعرّاة عن الموادّ والآلات ، ولأنّها [1] كاملةٌ بذاتها ، وفيها المعاني المعقولة بحيث لا تحتاج الى شيء من خارج ، غير أنّ النفس المستفيدة اذا أرادتْ أن تتعلّم شيئًا من النفس المفيدة [2] ، وهما في حصار البدن ، لا تتمكّن من التعلّم الّا بعد استماع من خارج ، فتُهيّأ السمع للبدن [3] ، والاستماع لا يكون الّا بعد بيان وعبارة ؛ فتُهيّأ اللسان والحناجر للبدن حتّى يعبّر العالم المفيد بلسانه عن المعاني المركوزة [4] في نفسه ، ويبلّغها ببيانه الى المستفيد المستمع بآذانه . فاحتالتْ الحكمة الإلاهيّة في تهيئة أسبابها ، وتمهيد قوائدها ، وتسوية آلاتها لكيْلا تنقطع موادّ العلوم عن أصول [5] النفوس ؛ والنفس اذا عبّرتْ عن مفهوم الكلام عبارةً تظهر فائدة المعبّر [6] للغير [7] يسمّى قولًا ، وإنْ كان لا يعرفها في الحال بعض المستمعين [8] لآفة [9] ، أو قصور ، أو تقصير .

فاذاً إفاضة النفس لا تكون الّا بأحد طريقيْن : إمّا بالقول إمّا [10] بالكتابة . فالقول لطيفٌ ، روحانيٌّ ، غير أنّه ممزوجٌ بشيء كثيف ، جسمانيٌّ ، وهو الصوت ، والهواء ، ومخارج الحروف ، وأشكال الحروف ، فإنّ الصوت وأشكال

[1] Así en O; E: أنّها. [2] O y P: En femenino los verbos y participios de esta última frase. [3] E: والنداء, y sobre esta palabra: للبدن. [4] P: المذكورة. [5] P: أحوال. [6] P: Falta esta palabra; O: pone en su lugar النفس بها. [7] O: Falta esta palabra. [8] P: En vez de esta palabra pone آلة من آلات. [9] P: Falta esta palabra; O: بأفة. [10] Así O y P; E: أوْ.

الحروف كثيفةٌ بإضافة الى المعنى المحض الروحانيّ ، لكنّها لطيفةٌ بالإضافة الى الكتابة ، فإنّ المكتوب آثار ونقوشٌ في الدفاتر .

وأمّا القول ، فهو آثارٌ مسموعةٌ ، ثابتةٌ [1] في النفس دون زوائدها ؛ فالقول اذا صدر عن لسان المتكلّم ، وانتظمتْ عبارته ، يحمله الهواء ، بواسطة الصوت ، [2] في أصداف الحروف ، ويأخذه عن المخارج ، والحناجر ، والحنك ، التي هي آلات الكلام ، كالمزامير ، التي هي آلات الصوت ، ويبلّغ [3] المعاني الملبوسة ، المركّبة ، المرتّبة ، الى آذان المستمعين .

فالنقوش تبقى في الخيال ، والأصوات مع أشكال الحروف تقع في الاذان ، وعللها ونظمها تصل الى المفكّرة [4] ، وصورها تصل الى الحافظة ، ومعانيها المعرّاة ، المبرّأة عن الموادّ والعناصر ، متّصلةٌ بالنفس العاقلة الناطقة ، وتصير زينتها ، وحليتها ، وآلة كمالها [63r] ، وهيئة صورتها ، وسبب [5] سعادتها ، ومميّزتها بها عن [6] غيرها . وهذا حقيقة قول [7] الآدميّين .

[الـ]فصل [الثالث] . وأمّا قول الله ـ عزّ وجلّ ـ ، فليس الّا إفاضة المعاني على العقول بحسب قوّتها وعلى قدر طاقتها [8] من غير بخل ، ولا منع ، ولا ميل : تعالى الله عمّا يقول المشركون [9] والظالمون علوًّا كبيرًا ، لأنّ الله ـ سبحانه [10] ـ ليس بجسم مركّب ، ولا جوهر محدود [11] ، مقرّر ، حتّى يكون بعض كلامه بالفكر ، وبعضه بالقوّة ، وبعضه بالفعل ، فإنّه واحدٌ ،

1 O y P: باقية. 2 P: Omite lo que sigue hasta يبلّغ. 3 O: يبلغ; P: تبلغ. 4 O y P: الفكرة. 5 O: بيت. 6 P: من, y suprime بها. 7 O: كلام. 8 P: وطاقتها, y suprime las dos palabrasa nteriores. 9 P: Falta esta palabra. 10 Así en O y P; falta en E. 11 O y P: مفرد.

كاملٌ ، قادرٌ ، قيومٌ ، لا يحتاج الى التفكّر ، ولا الى استخراج المعنى من القوّة الى الفعل ، فيكون علمه ـ سبحانه ـ كلاماً ، وإفاضته قولاً.

وأمّا حدود [1] الناس ، ومراتب الخلق ، ومقادير قواهم [2] ، فواحدٌ يسمع بصفاء نفسه وقوّة عقله صريح القول ، فيكون صاحب وحي ورسالة ؛ وآخر يسمع بقوّة فكره وغلبة وهمه ، فيكون صاحب إلهام وحديث ؛ وعلى هذه المراتب فبعضهم لا يسمع من قول الله ـ تعالى [3] ـ الاّ حروفاً ، وبعضهم لا يسمع الاّ كتاباً منزّلا مجملاً مثل التوراة ، والإنجيل ، والفرقان ، ويعلم أنّها كلام الله ـ سبحانه ـ ، وقوله ، ونظمه ، وفيضه ، ونوره ، وجوده [4] ، وعزّته ، وقدرته ؛ ويعلم أنّه لا نظير له ، ولا وزيرَ له ، وليس كمثله شيءٌ ، وهو السميع ، البصير ؛ وتحت كلّ كلمة من بيان قول الله ـ جلّ ثناؤه ـ أسرارٌ كثيرةٌ لا يحتمل شرحها هذا الكتاب.

فعليك أنْ [5] تصفّي نفسك من كدورات الطبيعة ، وتنبّهها من رقاد الغفلة بتأديب الشريعة ، حتّى تسمع قولاً بغير صوت ، وتنال حياةً بغير موت ، ولذّةً بغير فوت . «قال الله ـ تعالى [6] : هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم».

[1] O y P: وحدود, y suprimen وأمّا. [2] O: قوله; P: متفاوته. [3] O: سبحانه; P: عزّ وجلّ. [4] P: قوّته. [5] O: بأن. [6] Esta palabra no se encuentra en el verso alcoránico.

TRADUCCIÓN

(Ms. E, fº 62 *r*).

Capítulo III: *El lenguaje.*

Se divide en tres artículos.

Artículo Primero: *Explicación del lenguaje.* — Has de saber que el lenguaje humano es sutil e inconsistente en el aire y no se manifiesta sino por medio de los sonidos, que consisten en una vibración producida por el choque de los cuerpos con el aire a suficiente presión [60]. Las letras, a su vez, origínanse de la silabización de los sonidos; y de la agrupación de las letras resultan las palabras. Si a éstas se une el concepto racional, síquico y espiritual, aparece la razón; y cuando aquéllas son pronunciadas por la lengua, tenemos el lenguaje o *locución*, que viene a ser la palabra perfecta, manifiesta y útil, llevada hasta el oído de los que escuchan, por cuanto el aire transporta aquella voz, portadora de dichas palabras.

Si las formas de las elocuciones permaneciesen en el aire, de tal modo que las gentes pudiesen aprovecharse de ellas, no necesitaría el hombre de la escritura ni se vería obligado a consignar los discursos en libros y cuadernos; pero como el aire es sutil, las voces intermitentes, y las elocuciones en el aire no son permanentes y duraderas, ingenióse el alma humana, por diversas razones, para descubrir un medio de conservar lo hablado. Mas esto lo explicaremos en su lugar, si Dios quiere [61].

Resulta, por tanto, que el lenguaje es la palabra interior perfecta que fluye sobre las lenguas; pero no se dice de dicha palabra que sea lenguaje, mientras no se expresa, de tal modo que llegue a los oídos

60 Por esta última frase traduzco lo que Algazel dice literalmente: «Cuando se aprieta, se producen los sonidos», con lo que alude, sin duda, al número de vibraciones indispensables para que el sonido resulte perceptible.

61 Lo explica en el capítulo IV al tratar de la escritura, según hemos visto ya en el resumen analítico.

de los que escuchan; porque el concepto percibido y fijado en el fondo del alma denomínase *razón*, mientras la razón ordenada y perfecta en acto recibe el nombre de *palabra* [interior]. Ésta y la razón son tales aun sin medios de expresión y sin oyentes, por cuanto guardan con la esencia del *locuente* relación de forma y de atributo; en cambio, el lenguaje necesita de algún oyente o interlocutor externo. Quien habla consigo mismo [o discurre en su interior] es racional, aun cuando guarde silencio con la lengua [62 *v*]; y el *locuente* por naturaleza es tal, aun careciendo de elocuencia.

Por el contrario, quien desea ejercitar el lenguaje, no hace relación de su secreto ni expresa sus propios conocimientos, sin antes haber fijado un interlocutor o haberse asegurado algún oyente. Mas Dios (¡ensalzado sea!) es *locuente* por siempre y eternamente, sin interrupción ni desfallecimiento posibles, y sin preocuparse del tiempo pasado ni del futuro, porque es *locuente* por naturaleza e *irracional* por potencia [62]. Cuando su palabra se manifiesta sobre algunos de sus siervos, entonces se dice que habla, por relación a tales manifestaciones y expresiones; en cambio, si se aleja de sus oyentes e interlocutores con el alejamiento de su majestad y perfección, no con el del tedio y decaimiento, en tal caso viene a ser *locuente «per se»*, por siempre y eternamente, al principio y al fin, externa e internamente.

Sabe que el lenguaje del hombre no puede compararse con el de Dios (¡glorificado sea!), porque éste es tan sutil que no puede deslizarse bajo la voz, ni es susceptible de duración temporal ni de expresión en distintas veces, ya que se manifiesta por la producción y no por la unión, ordenándose según las diversas clases de formas y de criaturas, no según los sonidos y puntos de articulación de las letras; Dios, en efecto, está sobre el tiempo y también sobre el *evo* — que constituye el fundamento de aquél —, y no es susceptible de cambio por innovación, ni de mudanza por evolución. Su lenguaje no consiste en emitir palabra tras palabra o expresión tras expresión, por cuanto la anterioridad y posterioridad suponen una fracción del tiempo, y el *Libro* eterno de Dios está lejos de toda anterioridad, posterioridad y temporalidad. La materialidad respecto de su len-

62 Quiere decir que el lenguaje de Dios no es discursivo como el del hombre, ya que, por tenerlo todo presente, no va de lo conocido a lo desconocido.

guaje es negativa, mientras que su inmaterialidad esencial es total y sempiterna.

En cuanto al lenguaje del hombre, es material o inmaterial, según se lo considere: su inmaterialidad deriva de los conceptos espirituales, de su inconsistencia en el aire y de la desaparición de sus huellas tras el reposo y silencio del que habla; su materialidad, por el contrario, débese a sus instrumentos, grados, órganos, conductos fonéticos y demás requisitos. El lenguaje humano cuando se proyecta sobre la lengua es material por relación al lenguaje espiritual antes de su manifestación. Pero el lenguaje de Dios (¡glorificado sea!) no se asemeja al nuestro, el cual reclama órganos y necesita tiempo. Aquél, sin embargo, resulta útil a los dotados de órganos y a los necesitados de auxilio, siendo las elocuciones divinas el origen de todas las criaturas, conforme a lo que dijo (¡glorificado y ensalzado sea!): *En verdad, cuando queremos exista una cosa, nos basta decir: «Sea», y es* [63].

Artículo Segundo: *Esencia y finalidad del lenguaje.* — Has de saber que, en realidad, la sustancia del hombre, es el alma racional, inteligente, percipiente y sabia, en la cual se hallan potencialmente todas las formas de los inteligibles; mas cuando aquélla se instruye y aprende de quien es más perfecto, inteligente y sabio, entonces se manifiestan aquellas formas que estaban en potencia, y viene a ser el alma intelecto *in actu*, pudiendo ya prescindir de volverse a las cosas sensibles y de gozar el placer de las corporales.

Dichas almas racionales son tan puras, sutiles y delicadas, que ningún velo ni impedimento las estorba; sin embargo, cuando se unen a los individuos terrenos, y se revisten de las corazas carnales, y se ven estrechadas en el cuerpo humano, quedan escondidas por los velos de los sentidos, ocultas por las cortinas densas y espesas e imposibilitadas para expresar los conceptos, pudiendo realizar esto únicamente por su claridad y sutileza, exenta de toda materia y órganos, ya que dichas almas son perfectas por su misma esencia, hasta tal punto que no precisan de nada externo.

Pero cuando el intelecto *adquirido* desea aprender alguna cosa del *agente*, como quiera que ambos están sujetos a la estrechez del

63 *Qur'ān*, XVI, 42.

cuerpo y no pueden conocer sino después de escuchar, se dió al hombre la facultad de oír, pero la audición no puede realizarse sino después de que alguien haya hablado y se haya expresado; se dotó, pues, al cuerpo humano de lengua y de garganta, a fin de que el sabio pueda ser útil expresando por medio de tales órganos las ideas concentradas en su alma y las haga llegar, a través de una clara exposición, hasta los oídos de quien desea aprovecharse de ellas. Ideó, en fin, la sabiduría divina disponer sus causas, facilitar sus reglas y adaptar sus órganos [del cuerpo humano], a fin de no separar la materia [u objeto] de las ciencias, de los principios [cognoscitivos] de las almas.

Cuando el alma expresa el contenido del *verbum mentis* o palabra interior, de tal modo que manifiesta la utilidad que de aquélla puede provenir a otro, dicha manifestación recibe el nombre de lenguaje, aun cuando no sea comprendido por algunos de los oyentes debido a su impotencia, pequeñez o cortedad. De esto se deduce que la expresión exterior del alma sólo puede realizarse por uno de estos dos caminos: el *lenguaje* o la *escritura*. Mas el lenguaje es sutil y espiritual, a no ser que esté mezclado con algo material o corporal, como la voz, el aire, los puntos de articulación de las letras y las figuras de éstas, pues los sonidos y las figuras de las letras son materiales por relación al puro concepto espiritual, mas son espirituales en comparación de la escritura, ya que los escritos son huellas e inscripciones recogidas en los cuadernos.

El lenguaje se compone de signos percibidos y fijados en el alma, pero sin que le supongan aumento alguno. Cuando las palabras, una vez ordenada su expresión, salen de la lengua del que habla, son transportadas por el aire, mediante la voz, en las conchas de las letras, tras haberlas recogido de los puntos de articulación, de la garganta y del paladar, que son sus propios órganos — como las flautas son los instrumentos del sonido —, haciendo llegar las ideas, revestidas, compuestas y ordenadas, a los oídos de los que escuchan.

Las figuras escritas impresionan la imaginación, mientras los sonidos de las letras impresionan los oídos; pero sus causas y disposición llegan a la cogitativa, sus formas a la retentiva, y sus ideas, desprovistas y exentas de toda materia y elementos, llegan al alma inteligente y racional y vienen a constituir su decoración y ornato, los instrumentos de su perfección [63 *r*], la disposición de su forma, la

causa de su felicidad y, en una palabra, aquello que la distingue de las demás. Tal es la verdadera realidad del lenguaje humano.

Artículo Tercero *[El lenguaje divino]*. — En cuanto al lenguaje de Dios (¡glorificado y ensalzado sea!), no es sino la efusión de las ideas sobre los entendimientos, conforme a la potencia de éstos y a la medida de su comprensión, sin limitación ni impedimento ni inclinación. «Dios está a enorme altura por encima de lo que dicen los politeístas y los injustos» [64]; porque Dios (¡magnificado sea!) no es un cuerpo compuesto ni una sustancia limitada y definida, de tal modo que parte de su palabra exista en el pensamiento, parte en potencia y parte en acto: Él es el Único, el Perfecto, el Poderoso y Eterno, que no precisa reflexionar ni sacar las ideas de la potencia al acto, siendo su conocimiento *palabra*, y su efusión *lenguaje*.

Respecto a las limitaciones de los hombres, a la gradación de las criaturas y al poder de sus facultades, unos oyen por la pureza de su alma y la fuerza de su entendimiento lo evidente del lenguaje, y vienen a estar adornados con la revelación y la misión profética; otros oyen por la fuerza de su reflexión y la superioridad de su imaginación, siendo inspirados y alcanzando la conversación [espiritual]. Conforme a estos grados, algunos no perciben del lenguaje de Dios sino letras; otros no ven en él sino un libro inspirado y compendiado, como la Torá, el Evangelio y el Alcorán [65], y se dan cuenta de que estos libros constituyen la palabra de Dios (¡magnificado sea!), su lenguaje, su ordenación, su efusión, su luz, su generosidad, su gloria y su poder, conociendo, además, que no tiene igual ni ministro, que no hay cosa a Él comparable, que Él es el que todo lo oye y lo ve. Bajo toda palabra del elocuente lenguaje de Dios (¡glorificado y ensalzado sea!) hay múltiples secretos, cuya explicación no podría contener este libro.

Debes, pues, purificar tu alma de las turbiedades de la naturaleza y despertarla del sueño de la indiferencia mediante el correctivo de la

64 Alusión a *Qur'ān*, XVII, 45.

65 El vocablo *al-Furqān*, empleado aquí por Algazel, significa literalmente la distinción entre lo verdadero y lo falso, lo lícito e ilícito, de donde *revelación, salvación*, etc.; ha venido a ser uno de los nombres sinónimos de *Alcorán*.

ley, hasta que oiga un lenguaje sin voz, alcance una vida sin muerte y un placer sin interrupción. Dijo Dios (¡ensalzado sea!): *Éste es el día en que aprovechará a los justos su justicia* [66].

DARÍO CABANELAS, O. F. M.

[66] *Qur'ān*, V, 119.

UNA NUEVA OBRA ASTRONÓMICA ALFONSÍ: EL TRATADO DEL CUADRANTE «SENNERO»

Nos proponemos dar a conocer una nueva obra astronómica alfonsí, el *Tratado del cuadrante «sennero»* de Rabí Zag de Toledo, no registrada aún en las obras de bibliografía de M. Steinschneider [1], ni en monografías especiales como «La Astronomía de Alfonso X el Sabio» de J. Soriano Viguera [2], ni en la gran *Introduction to the History of Science* de G. Sarton [3]. Solamente se habían hecho algunas vagas alusiones a esta obra, las que por pecar de vagas, y alguna vez por no ser nada críticas, contribuyeron sin duda a producir esta laguna de la bibliografía astronómica alfonsí.

En la *Bibliotheca Hispana Vetus* de Nicolás Antonio (edición de Pérez Bayer, Madrid 1788), vol. II, p. 82, se registra la traducción española de los Cánones astronómicos de al-Battānī, conservada en un gran manuscrito de Juan Lucas Cortés, que pudo ser examinado por el mismo Nicolás Antonio. Da éste el incipit de tales Cánones en castellano, hace constar la presencia de dibujos en colores acerca de los instrumentos y figuras astro-

1 *Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, pp. 975-6; *Die Mathematik bei den Juden* (en *Bibliotheca Mathematica* de G. Enestrőm, 1896), nº 31.

2 Madrid 1926. Hay que tener en cuenta que la otra monografía similar de A. Wegener, *Die Astronomischen Werke Alfons X*, en *Bibliotheca Mathematica* (1905, pp. 176 ss.) se refiere más especialmente a las obras tabulares del Rey Sabio.

3 Vol. II, pp. 842-3.

nómicos, registra las Tablas subsiguientes del mismo al-Battānī, luego las Tablas de Zarquiel — o sea, Azarquiel —, y termina diciendo que el manuscrito se cierra con un tratado cuyo incipit es: *Este es el prólogo del libro que es de saber como puede home rectificar por el quadrante sennero...* Anota que el Tratado constaba de trece capítulos, y transcribe el final del Prólogo, en el que aparece el rey Don Alfonso hablando en primera persona y encargando la confección de tal Tratado a Rabí Çag de Toledo .

Cuando la Real Academia de Ciencias de Madrid encargó a don Manuel Rico y Sinobas la monumental edición de los *Libros del saber de astronomía* del Rey Sabio [4], el editor, al hacer la crítica de los diferentes manuscritos supuestos alfonsíes o en relación con su obra, puso a contribución la referencia de Nicolás Antonio, pero por desgracia, cediendo a un criterio muy subjetivo, se inclinó a suponer el códice del señor Cortés como no auténticamente alfonsí, sino espurio, fruto tardío del siglo XIV o XV. Lo más grave fué que el señor Rico Sinobas pudo haber identificado dicho códice como existente aún, y no supo hacerlo. En París y en el año 1844, había publicado don Eugenio de Ochoa el *Catálogo razonado de los manuscritos españoles en la Biblioteca Real de París, seguido de un suplemento que contiene los de las otras tres bibliotecas públicas (del Arsenal, de Santa Genoveva y Mazarina)*, y en este Catálogo [5] registra un manuscrito en folio mayor, muy bien conservado, de letra gótica del siglo XIV, con dibujos y figuras en oro, azul y encarnado, deficiente por el fin, en el cual se contienen los mismos tratados que en el manuscrito de Cortés examinado por Nicolás Antonio. Sin embargo, Ochoa no tuvo presente lo dicho por N. Antonio; de las tablas astronómicas dijo solamente que no le era dado entenderlas; englobó las de al-Battānī con las de Azarquiel, ambas contiguas en el manuscrito; señaló que el texto del cuadrante, truncado, sólo ocupa las siete últimas hojas, y confiesa su ignorancia al decir que el arte y exornación del

[4] Cinco vols. en gran folio, Madrid 1863-1867.
[5] Pp. 663-4.

pendolista dan al contenido del manuscrito «cierta apariencia misteriosa y cabalística que debía hacer gran impresión a nuestros buenos antepasados». Pues bien, el señor Rico Sinobas [6] tuvo en cuenta el manuscrito del fondo del Arsenal, registrado por Ochoa, y aunque nota la similitud del contenido con el de Cortés, y se muestra dudoso de si cabría identificar los dos, desiste de ello por razones fútiles, y también se inclina a suponer el manuscrito del Arsenal como una de tantas amplificaciones espurias y tardías de los siglos XIV o XV.

Por cierto que si el señor Rico Sinobas estaba bastante ayuno de paleografía, tampoco estaba muy diserto en interpretación técnica, pues el Tratado del cuadrante de referencia que, como veremos, debía de contener dos variedades de cuadrante, el móvil y el fijo, lo desdobla en dos obras distintas: una sobre el cuadrante simple, de una sola pieza, y otra relativa a distintos cuadrantes [7].

En el prólogo que el prof. C. A. Nallino puso a su magna edición y traducción de la obra astronómica de al-Battānī [8], al recoger la existencia de una traducción española de los Cánones y Tablas de al-Battānī, guardadas en el manuscrito del Arsenal, ya rectifica las fútiles razones de Rico Sinobas; se inclina por la identificación de los dos manuscritos: el de Cortés con el del Arsenal, y establece — asesorado por G. Salmon — la fecha de éste como de fines del siglo XIII.

En nuestra obra *Estudios sobre Azarquiel* [9] hicimos un estudio y edición crítica del texto castellano de las Tablas de Azarquiel contenidas en el manuscrito del Arsenal, y establecimos su muy probable carácter regio, manifiesto en el emblema de los leones y castillos que exornan el principio de dichas Tablas. Asimismo hacíamos una rápida alusión a las otras partes que contiene tal manuscrito del fondo del Arsenal.

En la actualidad, no habiendo tenido más noticias acerca de

6 Vol. IV, pp. 36-8.
7 Vol. IV, p. 20.
8 Vol. I, pp. LVII y LVIII.
9 Madrid-Granada 1943-1950, pp. 149-50.

la existencia de otros manuscritos que permitan completar el texto truncado del manuscrito del Arsenal, nos hemos decidido a publicarlo, acompañado de un estudio que facilite la valoración de la obra, dentro de los límites angostos que la deficiencia del texto nos impone.

Ya dijimos antes que el manuscrito del fondo del Arsenal — notado con el nº 8322 en el Catálogo de manuscritos de este fondo, por H. Martin — está escrito con magnífica letra gótica, de la segunda mitad del siglo XIII, con espléndidas iniciales, iluminadas, así como los títulos, en oro, azul y encarnado, con los emblemas de Castilla y León al principio de uno de los tratados, todo lo cual invita a creerlo como representante de uno de los códices regios o alfonsíes. Sin embargo, es chocante que el manuscrito aparezca truncado al final, en nuestro *Tratado del cuadrante sennero*, y que, además, en este texto, falten las diversas figuras geométricas y trigonométricas que debían de acompañarle, a las cuales se refiere gran parte del texto. Lo mismo que en otros Tratados del manuscrito, por ejemplo en el texto de las Tablas de Azarquiel [10], también aquí hemos notado malas grafías y lapsus del copista, algunos de los cuales parecen indicar que escribía de oídas. Así, algunas veces nos da la palabra *signo* por *sino*, o *ascende* por *ascendent;* y otras veces vacila en la ortografía, pues alterna la grafía *subimiento* con *sobimiento*, *subient* con *sobient*. El idioma castellano es análogo al empleado en los otros libros astronómicos alfonsíes, y presenta, de vez en cuando, los mismos arabismos de frase que ya notamos en otra ocasión [11], por ejemplo, el tan típico de que el pronombre relativo o el adverbio vaya seguido de una partícula prepositiva, la que debía de haberle afectado, acompañada de un pronombre personal (así: *el que se acomedia el cielo con ello; aquel signo do fallaste so el*). Asimismo hay bastantes abstractos y verbos que proceden no directamente del latín, sino que son neologismos, arabismos, para captar especiales valores técnicos del lenguaje árabe.

[10] Cf. mis citados *Estudios sobre Azarquiel*, pp. 150-1.

[11] *El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio*, en la revista Al-Andalus, vol. I (1933), pp. 155-87.

Así: *arquear, arqueamiento,* con el valor del árabe قوّس, تقويس, para indicar la determinación, en las tablas trigonométricas, del arco, a base del seno u otra línea trigonométrica.

En el Prólogo de nuestra obra se subraya especialmente que con el cuadrante «sennero» se pueden rectificar todas las estrellas, lo mismo planetas que estrellas fijas, de modo que dicho cuadrante puede sustituir a todos los instrumentos empleados para rectificar los astros. Es curioso que al principio del prólogo se dice que el autor ha hablado hasta entonces, en *este libro,* del modo para sacar la ecuación de los planetas. Creemos que con tales palabras el autor de nuestra pequeña obra, Rabí Zag, se refiere a las tablas del Almanaque de Azarquiel, en traducción castellana, f^os^ 94 *r*-135 *r*, las cuales seguramente son traducción del propio Rabí Zag [12], lo mismo que los Cánones y Tablas de al-Battānī, que ocupan los f^os^ 1 a 93 del propio manuscrito. Así es que muy bien podemos comprender que el autor hable, del modo que habla, de *este libro,* refiriéndose a tal manuscrito, que viene a ser un conjunto especializado de tratados astronómicos: Cánones y Tablas astronómicos, Almanaque y, por fin, un tratadito instrumental astronómico sobre el cuadrante «sennero».

El autor procura al principio del prólogo destacar que «ninguno de los sabios» habló del instrumento de referencia, el cuadrante «sennero», el cual tiene muchas ventajas sobre los otros instrumentos: las armillas, por ejemplo, con las cuales operó Tolomeo, que tienen la desventaja de que «apesgansse». Así es que el autor, para obviar los inconvenientes que presentan los distintos instrumentos empleados, ha ideado este cuadrante, mediante el cual y el trazado de un círculo en tierra llana — a modo del llamado *círculo indio* —, podráse fácilmente rectificar el sol o las estrellas. Dadas las ventajas de tal instrumento, el Rey Don Alfonso, *Nos Don Alfonsso el sobredicho,* manda a Rabí Çag «el sobredicho» — o sea, alusión a los otros tratados, contenidos en el manuscrito del Arsenal — para que lo

12 En el texto correspondiente del ms. Arsenal no consta el autor de la traducción, pero la unidad, a manera de corpus astronómico, del ms., parece clara.

escriba en *este libro* y lo acompañe de las razones derivadas de la Geometría para evitar toda duda posible.

El libro del cuadrante «sennero» se divide en dos partes. En la primera el cuadrante para rectificar se mueve sobre el círculo trazado en un plano que corresponde al horizonte, dividido en cuatro partes, y cada una en 90 divisiones llamadas «zontes» — o sea, azimuts [13] —; este cuadrante se llama cuadrante movible. La segunda parte tratará de un cuadrante que estará fijo en una línea que representa la meridiana, y por esta inmovilidad del instrumento se llama «quadrante fixo».

La primera parte, correspondiente al cuadrante movible, está dividida en trece capítulos. Pero es chocante que, contra la práctica común en los tratados latinos relativos a instrumentos astronómicos, práctica que ya remonta al siglo X y a los tratados árabes de los que derivaban esas primeras traducciones latinas [14], el autor no empieza hablando del modo de construir el instrumento (*de mensura*, del árabe الصناعة), para acto seguido entrar en el estudio de sus aplicaciones (*de utilitatibus*, del árabe العمل), sino que ya en el capítulo I empieza a tratar de una de las aplicaciones del cuadrante de referencia y, en cambio, en el capítulo XI — según el índice de epígrafes, ya que el texto está manco — trata del modo de construir el cuadrante y de la manera de trazar y dividir el círculo sobre el que ha de moverse el cuadrante.

En el capítulo I se propone determinar la declinación de la estrella, ya sea septentrional, ya meridional, así como su altura meridiana, a base de su longitud y su latitud, «por la su longura et por la su ladeza», o sea, por las coordenadas eclípticas. Empieza diciendo que si la estrella no tiene latitud, su declinación será igual que la del grado del zodíaco donde radica la estrella. Si la estrella tiene latitud, nos fijaremos en su cantidad y en su dirección, ya N. ya S., y la guardaremos. A continuación nos fijaremos en la ascensión recta del grado zodiacal correspondien-

[13] Del árabe سمت.

[14] Cf. mi obra *Assaig d'historia de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, vol. I, pp. 140 ss., Barcelona 1931.

te, ascensión recta que, siguiendo la tradición astronómica árabe, se computará a partir del Principio de Capricornio [15], y consecuentemente determinaremos la declinación del grado de referencia. Claro está que si la declinación hallada es de la misma dirección que la latitud antes hallada, sumaremos ambas, y si son de distinta dirección restaremos la menor de ellas respecto de la mayor. Desde luego que si la declinación y la latitud son de distinta dirección, pero de igual cantidad, ambas se compensarán e indicarán que la estrella se encuentra en el mismo círculo del ecuador.

A continuación el autor emplea la siguiente fórmula para determinar la declinación de la estrella:

$$sen.\ \delta = \frac{sen.\ arc.\ \text{«salido»}\ cos.\ \varepsilon}{cos.\ \text{«arredramiento»}},$$

fórmula en la cual el «arco salido» es igual a la suma de la latitud y de la declinación, según nos dice más adelante el autor, o sea, llamando β a la latitud y β' a la declinación o «arredramiento», tendremos:

$$sen.\ \delta = \frac{sen.\ (\beta + \beta')\ cos.\ \varepsilon}{cos.\ \beta'}.$$

Dicha fórmula se encuentra igual en diversos autores árabes, entre ellos al-Battānī, I, pp. 31-2, e Ibn al-Bannā' (cf. J. Vernet Ginés, *Contribución al estudio de la obra astronómica de Ibn al-Bannā'*, pp. 105-6). Precisamente nuestro texto comprueba la corrección que J. Vernet y J. J. de Orús proponen para el texto alterado de al-Battānī, *loc. cit.*, y rectifican la corrección propuesta por Nallino en las pp. 192-3: cf. su artículo *Transformación de coordenadas astronómicas entre los árabes*, en la revista *Gaceta Matemática*, 1ª serie, tomo II, nº 3, Madrid 1950, y a la figura allí publicada nos remitimos para la explicación gráfica.

15 Cf. mi edición del *Tractat de l'assafea d'Azarquiel*, Barcelona 1933, p. 64, n. 1.

Para saber la altura meridiana del astro, Rabí Zag emplea la consabida fórmula:

alt. merid. = colatit. ± declinación.

El autor llama a la colatitud con la expresión «altura de la Cabeça de Aries», y, claro está, sumaremos las dos cantidades si la declinación fuere septentrional, mientras que si fuere meridional restaremos la segunda respecto de la primera.

A continuación el autor da la explicación gráfica de esta cuestión o problema astronómico; pero, por desgracia, el códice está falto de las figuras diseñadas, de modo que el lector no saca el provecho deseado.

En el capítulo II se trata de determinar las ascensiones rectas de una estrella y el grado zodiacal con el que pasa el meridiano, a base de su longitud, latitud y su declinación.

Este problema astronómico guarda cierta relación con el anterior. El autor empieza advirtiendo que si el astro no tiene latitud, el grado que indique su longitud será precisamente el grado de su paso por el meridiano. Lo mismo que en el caso anterior, para el cómputo de la longitud del astro y su conversión en ascensión recta se vale de la distancia del astro, computada hasta el Principio de Capricornio: «sabe otrossi lo que a desdel mudamiento yvernal fasta aquel grado sobredicho de grados eguales». Claro está que si la estrella se encuentra en el ecuador, el problema es simple, pues la anterior distancia en longitud que guardamos, convertida a grados iguales, nos dará la ascensión solicitada.

Si la estrella no estuviera en el ecuador averiguaremos su «declinación», o sea, «so arredramiento» [16], cuyo arco se llama «arco salido» [17]. A continuación multiplicaremos el coseno del «arco salido» por 60 y dividiremos el producto por el co-

[16] Debemos entender la declinación de los grados iguales, o sea, la de un punto de la eclíptica correspondiente a una ascensión recta dada.

[17] Ya vimos lo que se entiende por «arco salido», o sea, la suma del «arredramiento» más la latitud.

seno de la declinación de la estrella de referencia, y el cociente nos dará el coseno del arco de la diferencia de paso: «desvariamiento del pasamiento» [18]. Si la estrella se encuentra entre el trópico de Capricornio y el de Cáncer, según la dirección de los signos zodiacales, y su declinación fuera N., disminuiremos la anterior diversidad respecto del «arredramiento egual», y si fuera la declinación S., lo sumaríamos. Lo contrario haremos si el astro se encontrare entre el trópico de Cáncer y el de Capricornio, según la dirección de los signos zodiacales. El arco que nos resulte después de la suma o de la resta nos dará la ascensión recta correspondiente al grado de medio cielo, y en la tabla de las ascensiones rectas encontraremos el grado correspondiente a aquella ascensión, el cual nos indicará el grado con el que la estrella pasa el meridiano.

Seguidamente el autor presenta también la prueba o desarrollo gráfico, pero con igual carencia de figuras en nuestro manuscrito.

El capítulo III trata de calcular el arco diurno de cualquier grado zodiacal o de cualquier estrella cuya longitud y latitud sean sabidas, y asimismo se determinan sus horas iguales y temporales.

Empieza el autor destacando que si la estrella se encuentra en el ecuador, su arco semidiurno es de 180°. Si en la estrella hubiere alguna declinación notaremos su cantidad y dirección, y multiplicaremos el seno de la latitud del lugar por 60. A continuación creemos que el texto sufre una pequeña laguna y que falta multiplicar lo anterior por el seno de la oblicuidad de la eclíptica. Dividiremos el producto resultante por el coseno de la oblicuidad — «arco dell arredramiento» — y por el seno de la colatitud, o sea, por el coseno de la latitud del lugar. El manuscrito nos ofrece una mala grafía, fruto de que quizá el copista escri-

[18] Llamando Δ a la diferencia de paso, tenemos la fórmula:

$$cos.\ \Delta = \frac{cos.\ (\beta + \beta')}{cos.\ \delta}.$$

Cf. la fórmula 4, en el citado artículo de J. Vernet y J. J. de Orús.

bía de oídas, pues dice «signo» (!) en lugar de «sino de la altura de la cabeça de Aries». El cociente nos dará el seno del «arco de la diversidat». Doblando esta diferencia y sumándola respecto de 180°, si estamos en el hemisferio N., o restándolo si estamos en el hemisferio S., tendremos el arco diurno. O sea que el autor ha aplicado la clásica fórmula:

$$sen.\ (90° - P) = R\ \frac{sen.\ \varphi\ sen.\ \delta}{cos.\ \varphi\ cos.\ \delta}.$$

Si dividimos el arco diurno encontrado por 12, tendremos el número de grados de una hora temporal, y si lo dividimos por 15, tendremos el número correspondiente a las horas iguales.

A continuación sigue la explicación gráfica o trigonométrica, pero nos falta también en el manuscrito la figura correspondiente.

El capítulo IV trata de determinar la saeta del arco de un día cualquiera.

Hay que tener en cuenta que con la expresión *saeta* expresaban los autores medievales el seno verso, de modo que por saeta del arco de un día cualquiera hemos de entender el seno verso del mismo, lo que algunos astrónomos árabes, por ejemplo Ḥabaš, llamaban جيب النهار, *sinum diei*. Al-Battānī, I, página 45, quien aún emplea la palabra وتر, *chorda*, lo califica con el adjetivo الراجع, que equivale a *versus*.

Para hallar la saeta indicada hemos de partir del seno del arco de la diferencia, tal como vimos en el capítulo precedente, y lo sumaremos a 60, si estuviéramos en el hemisferio N., o lo restaremos de 60, de estar en el hemisferio S. El resultado nos dará el seno verso buscado. Sigue a continuación la explicación del desarrollo gráfico, pero con igual carencia de figuras.

El capítulo V determina la amplitud ortiva de cualquier grado de los signos zodiacales o de cualquier estrella cuya longitud y latitud sean conocidas. Para ello buscaremos la declinación del grado o de la estrella de referencia; multiplicaremos su seno por 60, que representa el radio; dividiremos el pro-

ducto por el seno de la colatitud del lugar, «el sino de la altura de la Cabeça de Aries en aquel logar», o lo que es lo mismo, dividiremos por el coseno de la latitud, y así tendremos el seno de la amplitud ortiva deseada. El autor se vale, pues, de una fórmula bien conocida de los astrónomos árabes, por ejemplo, Ḥabaš y al-Battānī [19]:

$$\textit{seno amplit.} = \mathrm{R}\ \frac{\textit{sen.}\ \delta}{\textit{cos.}\ \varphi}.$$

Sigue luego la explicación gráfica, pero carente de la figura.

El capítulo VI trata de la determinación del signo ascendente y el grado de la «casa décima», así como las horas iguales o temporales transcurridas, a base del grado del sol y de su altura, o, si fuera de noche, a base de la altura de la estrella o planeta o por su longitud y latitud.

Empieza el autor diciendo que también puede operarse, no sólo con el sol o una estrella, sino también con la luna, siempre que conozcamos su grado visible en longitud y latitud y con el grado de su altura rectificada. Acto seguido multiplica la saeta — o sea, el seno verso — del arco semidiurno horario por el seno de la altura en el momento de referencia. El producto lo dividiremos por el seno de la altura meridiana; restaremos el cociente respecto del seno verso del arco semidiurno, y tendremos el seno verso del ángulo horario, «la saeta dell arco dell arredramiento del sol... del çerco de mediel día». O sea, que el autor emplea la fórmula [20]:

$$\textit{sen. vers.}\ t = \textit{sen. vers.}\ \mathrm{P} - \frac{\textit{sen.}\ h\ \textit{sen. vers.}\ \mathrm{P}}{\textit{sen.}\ a}.$$

Sumando el ángulo horario a la ascensión recta del grado del sol o de la estrella, si ambos estuvieran en posición O., o restándolo si fueran en posición E., tendremos la ascensión recta del primer grado de la casa X^{a}; y mediante la tabla de las as-

19 Cf. al-Battānī, II, p. 178.

20 Cf. al-Battānī, I, p. 190 y mis *Estudios sobre Azarquiel*, p. 142.

censiones rectas convertidas en grados iguales tendremos el dicho grado de la casa Xª.

A base de su conocimiento y del ascendente sabremos la cantidad que ha girado el cielo desde el orto del sol o desde su ocaso, de modo que dividiéndolo por 15 tendremos las horas iguales transcurridas desde entonces, y si lo dividimos por la graduación correspondiente a una hora temporal tendremos el número de horas temporales transcurridas. Sigue a continuación la explicación gráfica, pero falta también de las figuras.

El capítulo VII determina el lugar de la estrella en longitud y latitud a base de su altura, por el azimut («zonte») y por el grado ascendente.

Empieza por averiguar la distancia del «zonte» o azimut del grado ascendente respecto del círculo de mediodía, añadiendo para ello, si el grado ascendente fuera N., la amplitud ortiva del ascendente sobre 90°, mientras que si dicho grado fuera S. la restaremos respecto de 90°. A continuación averiguaremos la declinación del grado de medio cielo en aquella hora, y si la declinación fuera N. la añadiremos a la colatitud, mientras que si fuera S. lo restaremos, y así tendremos la altura del grado de medio cielo, pues ya sabemos que: alt. mer. = colat. ± decl. Tomaremos, acudiendo a la tabla correspondiente, el seno de dicha altura, así como el seno del arco de la distancia del grado ascendente respecto de medio cielo, si la estrella fuera E., mientras que si fuera O., tomaremos el seno del arco de la distancia entre el grado occiduo y el medio cielo. Llamaremos a este seno: seno del arco de la distancia del grado de medio cielo. Añadiremos al seno de la altura del grado de medio cielo un «officio» [21], y dividiremos el resultado por el seno del arco de la distancia del grado de medio cielo; llamaremos al cociente: seno del arco del ángulo primero, y lo guardaremos. Para la inteligencia de este procedimiento y terminología, véase la figura que presentamos más adelante y la explicación que la acompaña.

[21] A base de las operaciones trigonométricas expresadas por el autor, creemos que la expresión «sumar un officio» equivale a multiplicar por el radio de la esfera, y «rebajar un officio» equivale a dividir por dicho radio. Así se justifican todas las operaciones explicadas.

A continuación determinaremos la diferencia entre la distancia del azimut del ascendente y el azimut de dicha altura: ello será el «costado primero»; multiplicaremos su seno por el seno del arco del ángulo primero que guardamos anteriormente; rebajaremos un «officio» del cociente; averiguaremos el coseno del resultado, al que llamaremos seno del ángulo segundo. Acto seguido tomaremos el seno del arco del costado primero, aumentado de un «officio», y dividiremos el resultado por el seno del ángulo segundo, y el arco correspondiente al cociente será el

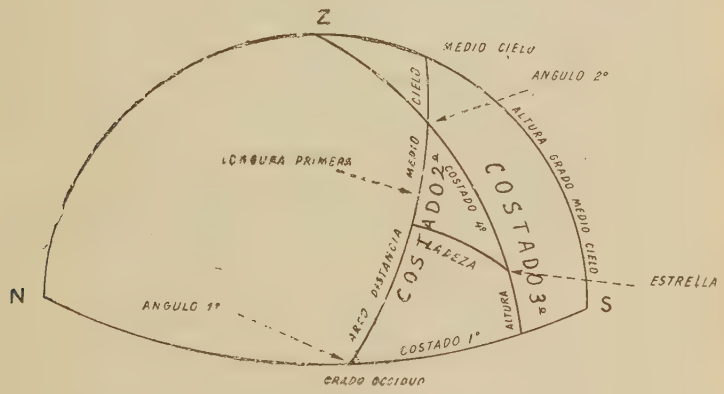


Fig. 1ª

«costado segundo». Multiplicaremos el seno de este costado, anteriormente guardado, por el seno del ángulo primero; rebajaremos un «officio» al resultado, y el arco correspondiente — en la tabla de senos y arcos — al producto será «el costado tercero». La diferencia entre este arco y el arco de la altura de la estrella será el costado cuarto; multiplicaremos su seno por el seno del ángulo segundo: rebajaremos un «officio» al producto; convertiremos el producto — seno — en arco, y el arco correspondiente nos indicará la latitud de la estrella.

Luego tomaremos el coseno del costado cuarto, le añadiremos un «officio», y dividiremos el resultado por el coseno de la latitud; el arco correspondiente — buscado en la tabla de se-

nos — al cociente lo restaremos de 90, y el resto será el arco de la longitud primera; miraremos la diferencia que hay entre ello y el arco de la altura del costado tercero, y si fuere igual al arco de la altura, la latitud de la estrella es N.; sumaremos el arco de la longitud con el arco del costado segundo y tendremos el arco de la «longitud cierta»; lo restaremos del ascendente, si la estrella fuera E., y lo añadiremos sobre el grado occiduo, si ella fuera O.; el resultado nos indicará el lugar verdadero de la estrella en longitud.

Si la diferencia aludida fuera al círculo tercero sabremos que la latitud de la estrella es S.; disminuiremos el arco de la longitud primera respecto del arco del costado segundo; disminuiremos el resto respecto del grado ascendente si la estrella fuera E., y lo añadiremos al grado occiduo si ella fuera O., y el resultado nos dará el lugar verdadero en longitud.

El autor da luego unas aclaraciones o precisiones complementarias, diciendo que si la distancia del azimut de la altura fuera igual a la del azimut del ascendente, nos fijaremos si el ascendente coincide con el principio de Aries o el principio de Libra, pues entonces el seno — «signo» (!) — del ángulo segundo será igual al seno de la declinación mayor; si no coincidiera con uno de dichos dos puntos, disminuiremos el ángulo primero respecto de 90 y tendremos el ángulo segundo, y la altura de la estrella nos dará el costado cuarto; operaremos como es dicho, de modo que la longitud primera nos dará la longitud verdadera. Si la distancia del azimut de la altura fuera mayor que la del azimut del ascendente, averiguaremos el ángulo primero tal como dijimos, y la diferencia entre aquellas dos distancias nos dará el costado primero y operaremos según se ha detallado antes.

Como en los otros capítulos sigue la explicación gráfica, pero con igual omisión de las figuras.

Toda esta larga operación trigonométrica que sigue el autor está condicionada por la necesidad de resolver distintos triángulos esféricos rectángulos, en rigor, tres triángulos, como puede verse en la figura que acompañamos (fig. 1), y que debemos a la gentileza de don J. J. de Orús, Prof. adjunto de Astronomía de la Universidad de Barcelona. El primer triángulo esférico es rec-

tángulo en la intersección del círculo horizonte con el vertical que marca la altura del grado de medio cielo. Una vez resuelto este triángulo y determinado el seno del ángulo primero, se pasa a la resolución del segundo triángulo, el cual es rectángulo en la intersección del horizonte y del arco de altura de la estrella, o sea, «el costado tercero», y una vez determinado este «costado tercero», su diferencia con la altura — dada — de la estrella, nos dará el «costado cuarto». Este «costado cuarto» viene a ser la hipotenusa del tercer triángulo esférico, el cual es rectángulo en la intersección entre el arco de la distancia del medio cielo, o sea, la eclíptica, y el arco que señala la latitud del astro, de modo que resolviendo, en fin, dicho triángulo esférico — del cual conocemos un ángulo y la hipotenusa o «costado cuarto» —, tendremos determinada la latitud del astro. De un modo análogo se determina luego la posición del astro en longitud, si bien hay que confesar que el texto no siempre se expresa claramente.

En el capítulo VIII se determina la posición del sol en los signos, en cualquier hora, a base de su altura y de su azimut. Hay que destacar que solamente en este capítulo el autor nos da alguna referencia al instrumento que da título a la obra, o sea, el cuadrante «sennero», movible en este caso. Nos dice, al principio del capítulo, que pondremos el cuadrante movible sobre el círculo que habíamos trazado en una superficie plana, representativo de los «zontes» o azimutes; dice que hemos de «armarlo bien cierto», como se mostrará más adelante. Seguramente el autor hace alusión a la materia tratada en el capítulo XI. Pero, por estar truncado nuestro texto, no podemos comprobar lo que decía. Colocaremos el cuadrante de modo que su sombra se proyecte sobre sí mismo («faga sombra sobre sí») y que los rayos del sol que entren por el orificio o mirilla («xataba» [22]) superior pasen a través de la inferior. De este modo calcularemos la altura del sol, a qué azimut corresponde, y la distancia que lo separa respecto del azimut correspondiente al comedio de las ascensiones ortivas, si el sol está en la parte E., o bien respecto del azimut correspondiente al comedio de las ascensiones occiti-

22 Del árabe الشطبة.

vas, si está en la parte O. Lo llamaremos la distancia del azimut, «arredramiento del zonte». Si se encontrase en el cuarto de círculo E. S. o S., restaremos la distancia del azimut anterior respecto de 90, buscaremos el seno del resto y lo multiplicaremos por el seno de la colatitud del lugar; dividiremos el producto por 60 [23], o sea, el radio; en la tabla de los senos buscaremos el arco correspondiente al cociente, lo restaremos de 90, y al seno del arco [24] correspondiente al resto, le llamaremos *padrón.*

Acto seguido multiplicaremos el seno de la latitud del lugar por 60, dividiremos el producto por el «padrón», determinaremos en la tabla de senos el arco correspondiente al cociente, restaremos el arco hallado respecto de 90, y el resultado será el «argumento de la altura». Si la altura del sol que tomamos con el cuadrante es igual al argumento de la altura, el sol se encontrará en el círculo ecuador, en alguno de los dos puntos equinocciales, y no tendrá declinación alguna. Si la altura tomada no fuera igual al argumento de la altura, multiplicaremos [el seno de] la diferencia entre ambas por el «padrón» y dividiremos el producto por 60; determinaremos luego en la tabla de los senos el arco correspondiente al cociente, y nos dará la declinación del grado rectificado del sol. Si esta altura fuera superior al argumento de la altura, el sol se encontrará en los signos zodiacales septentrionales, y si fuere inferior se encontrará en los meridionales. A base del tiempo del año en que operemos sabremos en qué cuarto de círculo, ya de la parte N. o S., se encuentra el sol. Con la declinación del sol que hallemos en el día de referencia entraremos en la tabla y la convertiremos a grados iguales, y ello nos dará la distancia del grado del sol respecto del punto equinoccial más cercano en el cuarto de círculo en que nos hallemos. Si el sol se encontrare en el cuarto que va desde el principio de Aries hasta el fin de Géminis, sumaremos aquella distancia hallada antes, al principio de Aries; si el sol estuviere entre

[23] Es curioso que antes el autor empleaba la terminología «rebajar un officio»; cf. n. 21.

[24] El texto del ms. no se expresa muy claramente.

el principio de Cáncer y el de Libra, restaremos aquella distancia respecto de 90 y sumaremos el resto al principio de Cáncer; si el sol estuviere entre el principio de Libra y el fin de Sagitario, operaremos como hicimos en el caso primero, y si se encontrare en el principio de Capricornio y el fin de Piscis, operaremos como en el caso segundo.

Sigue la explicación gráfica con la misma omisión de las figuras, truncándose el texto en el curso de esta explicación gráfica, al final del f° 142 *v*. Pero para que pueda seguirse fácilmente

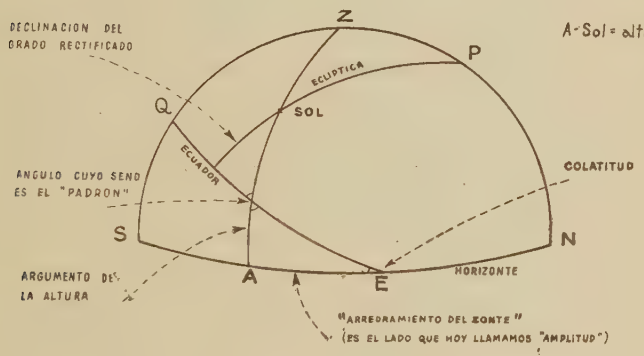


Fig. 2ª

este problema de conversión de coordenadas horizontales en eclípticas — no encontrado en los autores árabes citados, que son los que manejaría nuestro autor —, ofrecemos a continuación la figura 2ª, que ha tenido la bondad de ofrecernos el mencionado Prof. J. J. de Orús [25].

Es verdaderamente lamentable que el manuscrito del Arsenal nos ofrezca truncado este tratado de Rabí Zag y que no sepamos de otro manuscrito para completarlo, y que asimismo el copista nos haya dejado en blanco los espacios destinados a las

25 Nos complacemos en expresar públicamente nuestra gratitud a los profesores J. Vernet y J. J. de Orús por la ayuda que nos han prestado.

figuras trigonométricas explicativas de las diferentes cuestiones propuestas. Ello nos plantea algunas dificultades: ¿Cómo el autor no empezó su tratado — como era costumbre — con la parte relativa a la construcción *(mensura)* del instrumento? ¿Cómo es que en buena parte de las cuestiones o problemas propuestos no se hace alusión al cuadrante, y ya es sabido que es indiferente su empleo, para la toma de ángulos y alturas, con respecto a otros instrumentos astronómicos? Precisamente en el capítulo VIII se nos da una rápida alusión al cuadrante «sennero», en la variedad movible, y a base de esta alusión parece que dicho cuadrante no discrepaba del tipo corriente de cuadrante provisto de las dos *xatabas* o pínulas para recibir el rayo del sol o mirar al astro. Lo único que lo especificaría sería que se podía armar sobre el círculo horizontal, en el cual estaba la graduación de los azimutes, y el cuadrante movible podía moverse desplazándose a lo largo de dicho círculo horizontal, a diferencia del cuadrante fijo que quedaba inmóvil sobre la representación de un círculo meridiano. No podemos decir más de tal instrumento, pues nos falta toda ulterior información; es posible que tuviera las otras delineaciones: líneas horarias, etc., del cuadrante para rectificar, escrito por el mismo Rabí Zag para el Rey Sabio [26]. En todo caso, nuestro tratado está más atento a la técnica astronómica del cálculo trigonométrico, y en ello se ve al buen conocedor de las obras célebres de al-Battānī, Azarquiel y otros, que fueron vertidos al castellano por el mismo Rabí Zag, formando con todos estos tratados reunidos en nuestro manuscrito como un *corpus* de astronomía teórica, tabular e instrumental.

Damos a continuación la transcripción del texto del cuadrante «sennero», tal como nos lo ha conservado el ms. 8322 del fondo del Arsenal.

[26] Cf. Rico Sinobas, *op. cit.*, vol. III, pp. 285 ss.

TEXTO

(Fº 136 *r a*). *Este es el prologo del libro que es de saber como puede omne rectificar por el quadrante sennero todas las estrellas quier, las planetas o las estrellas fixas. Et de como puede escusar con ell todos los otros estrumentes de rectificar.*

Fablado avemos fasta aqui en este libro en las maneras de las equaciones de las planetas. Et por qual razon fue fecha cada una dellas. Et agora queremos fablar en una cosa que tiene grand provecho en esta sciencia en que non fablo ninguno de los sabios, por tal que no se pierdan las cosas provechosas del mundo. Et esto es en amostrar carrera en el rectificar, muy cierta et muy ligera. Ca las armellas con que obro Ptholomeo apesgansse. Et apesga la una sobre la otra, et salense de la certedumbre deguisa que non puede ell omne conosçer el grado do es la planeta. Et desto puede venir grand yerro en esta sciencia. Et esto mismo fazen las alidadas que mandaron los sabios fazer. Et poderlas a ell omne escusar por un quadrante, et por un çerco que faga omne en tierra llana et non mas. Et sabra ell omne por ello el logar del Sol o de qual planeta quier en longura et en ladeza en qual sazon quier dell anno et en qual dia et en qual hora quier. Et esto mismo fara a las estrellas fixas de noche. Et poder las a ell omne endereçar en muy poca sazon bien ciertas et bien averiguadas. Et por esto nos don Alfonsso el sobredicho mandamos a Rabi Çag de Toledo nuestro sabio el sobredicho que lo posiesse en este libro, et que lo amostrasse bien paladino. Et que aduga sobre cada razon su prueva de Geometria et de astrologia por toller la dubda, et por que se paresca la certedumbre de lo que avemos dicho.

Et este libro es partido en dos partes. La primera parte es en como pueden (fº 136 *r b*) rectificar con un quadrante que se mueve sobre çerco que es sennalado en la tierra en logar llano que sea en derecho dell orizon. Et que sea aquel çerco partido por quatro partes eguales et que sea cada parte dellas partida por XC partes eguales, a quien dizen zontes. Et dizen a este quadrante, el quadrante movible.

Et la segunda parte es en como pueden rectificar con un quadrante que sea armado en la linna del medio dia, et que sea ficable en logar que non se mueva. Et a este dizen el cuadrante fixo.

Et la primera parte es partida en XIII capitulos.

El primero capitulo es en saber ell arredramiento dell estrella que tanto es dell eguador del dia en la parte de Septentrion et en la parte de medio dia, et que tanto es su altura en el çerco de medio dia por la su longura et por la su ladeza.

El II capitulo es en saber los sobimientos eguales de la estrella et del grado del zodíaco el que se acomedia el cielo con ella por la su longura et por la su ladeza et por el so arredramiento dell eguador del dia.

El III capitulo es en saber ell arco del dia de qual grado quier de los signos o de qual estrella quier de las estrellas que son sabudas en longura et en ladeza et en aber sus horas las eguales et las temporales.

El IIII capitulo es en saber la saeta dell arco de qual dia quier.

Capitulo V. De saber la anchura dell orientamiento de qual grado quier de los signos o de qual estrella quier de las estrellas que son sabudas en longura et en ladeza.

Capitulo VI. De saber el ascendent et el grado de la dezena casa, et lo que passo de horas eguales et temporales. Si fuere de dia, por el grado del Sol et por la su altura. Et si fuere de noche por el grado de la estrella en longura et en ladeza. Et por la su altura, quier sea aquella estrella de las fixas o de las planetas.

Capitulo VII. De saber el logar de la estrella en longura et en ladeza, por la su altura et por so zonte et por el grado dell ascendent a la hora.

Capitulo VIII, de saber la certe- (fº 136 *v a*) dumbre del logar del Sol en qual hora quier del dia por la su altura et por el so zonte.

Capitulo VIIII. De saber el logar de la luna en longura et en ladeza en qual hora quier del dia mientre fuere parescida por so zonte et por su altura et por el logar endreçado del Sol.

Capitulo X, de saber como se deven endereçar las estrellas fixas et las planetas por el lugar endereçado de la luna en longura et en ladeza et por la altura de la estrella et por so zonte.

Capitulo XI, de fazer un quadrante que se mueva sobre un çerco sennalado en tierra llana que sea en derecho dell orizon, et que sea partido aquel çerco por quatro partes et cada parte dellas partida por XC a quien dizen los zontes, et que sean estas quatro partes sacadas en derecho de las quatro partes del mundo. Et dizenle el quadrante movible.

Capitulo XII. De saber como se deve fazer ell estrumente del cannudo con que pueden saber la quantidat del tiempo que es entre dos puntos, ell uno dellos sabudo et ell otro non.

Capitulo XIII. De amostrar como se puede endereçar las estrellas fixas et las planetas por el logar cierto del Sol et por ell estrumente del cannudo.

Capitulo primero: *de saber ell arredramiento dell estrella que tanto es dell eguador del dia en la parte de Septentrion et en la parte de medio dia, et que tanto es su altura en el cerco de medio dia por la su longura et por la su ladeza.*

Quanto esto quisieres saber, cata a la estrella, et sinon a ladeza del zodiaco, sabe que so arredramiento dell eguador del dia es tanto como la declinacion del grado do es en el zodiaco. Et si a ladeza alguna, sabe que tanta es la ladeza et en que partes es, et guardala. Et desi sabe su arredramiento que tanto es del punto dell eguador de ver et en que grado es del signo do esta. Et sabe que tanto a desdel muda- (fº 136 *v b*) miento ivernal fasta aquel grado de los grados eguales, et lo que fuere cuentalo assi como si fuesse subimientos eguales a los grados eguales,

et lo que fueren aquellos grados cata de qual signo son et toma su declinacion et sabe en que parte es et guardalo todo.

Et desi cata si fuere la declinacion et la ladeza en una parte, ayuntalos, et lo que fuere, esso sera ell arco salido et sera su parte en la parte de la declinacion et de la ladeza, et guardalo.

Et guarda otrossi su parte, et si se desvariaren et non fueren ambas en una parte, cata si fueren eguales en la cuenta, sabe que la estrella es en ell eguador del dia et non a arredramiento ninguno en ninguna parte. Et si fueren desvariadas en la cuenta, mengua lo menor de lo mayor, et lo que fincare esso sera ell arco salido, et su parte sera en la parte del mayor cuento dellos, et guardalo otrossi et guarda su parte otrossi.

Et desi toma el sino del complimiento de la declinacion, et tomalo por padron. Et desi multiplica el sino dell arco salido en el sino del complimiento de la declinacion del çerco de los signos. Et parte lo que se ayuntare, sobrel padron, et lo que saliere arquea lo arquemiento de los sinos, et lo que fuere ell arco esso sera ell arredramiento de la estrella dell eguador del dia en la parte do es el arco salido.

Et si tu quisieres saber que tanta es su altura en el cerco de mediel dia, annade so arredramiento sobre la altura de la Cabeça de Aries que a en el logar do tu fueres, si fuere ell arredramiento septentrional, et mengua lo della si fuere meridional. Et lo que fuere della despues dell annadimiento o del menguamiento, esso sera su altura en el çerco de mediel dia.

Et la prueva desto que avemos dicho es esta: faremos çerco de .a.b.c. por el çerco de mediel dia, et el çerco de .d h.z. por el medio dell eguador del dia. Et arco de a.h.c. por el medio cerco de los signos, et sea el punto de .a. el mudamiento estival, et pornemos un punto en la parte septentrional del çerco de los signos en qual logar (f° 137 *r a*) quier que sea et es el punto de .t. Et saquemos dos perpendicles: ell uno sobre los signos et es el perpendicle de .t.k.; et ell otro sobrell eguador del dia, et es el perpendicle de .t.l. Et tiraremos .t.k. fasta que se ayunten con el çerco de mediel dia sobre el punto de .b. et que tange all eguador del dia sobrel punto de .n., el que es dell eguador del dia de los signos en la parte de Septentrion. Et dell arco de .a.k. que es de los signos seran subimientos de arco de .d.n. el que es dell eguador del dia. Et parescido es que quando fuere la estrella sobre el punto de .k. que es del çerco de los signos que sera entonçe so arredramiento del eguador del dia. Et esto es arco de .n.k. lo que es sabudo. Et si fuere sobrel punto de .n. que es en ell eguador del dia que a del çerco de los signos en la parte de Septentrion. Et por esto quando fueren la ladeza et la declinacion eguales en la quantia et desvariadas en la parte, a de seer la estrella entonçe por fuerça en el çerco dell eguador del dia.

Et pongamos otrossi que sea la estrella desvariada de los dos çercos a qual parte quier, et pongamos que sea en la parte de Septentrion del zodiaco sobrel punto de .t. et que sea el punto de .k. el que es de los signos, el grado de la estrella en la longura, et que sea ell arco de .t.k. su ladeza que a del çerco de los signos. Et ell arco de .n.k. es la declinacion del punto de .n. que es en ell eguador del dia del çerco de los signos assi como es dicho, et sera todell arco de .n.t. lo que salio

de la ladeza et de la declinacion de ambos en la su parte. Et sera el arco de .t.l. so arredramiento del dia. Et por esto digo que es sabudo que los dos triangulos de .b.d.a. et de .t.n.l. son de arcos que son de çercos mayores. Et los dos angulos de .n. que es de ambos triangulos son eguales et cada uno de los dos angulos de .l. et de .d. son derechos, et sera la proporcion del sino de .n.t. que a al sino de .t.l. tanto como la proporcion del sino de .n.b. que a al sino de .b.d. Et el sino de .n.b. es sabudo, por que es sino de complimiento de la declinacion de .n.k., el que es sabudo. Et el sino de .b.d. es sabudo, por que es sino de complimiento de la declinacion del çerco de los (fº 137 *r b*) signos. Et el sino dell arco de .n.t. es sabudo, por que es compuesto de la declinacion del punto de .n. que a del cerco de los signos lo que es sabudo et de la ladeza de la estrella la que es sabuda otrossi. Et por esto sera todo ell arco sabudo et sera el sino dell arco de .t.l. sabudo et sera el arco de .t.l. sabudo el que es ell arredramiento de la estrella del eguador del dia. Et esto es lo que quisiemos amostrar. Esta es la figura de lo que dixiemos en este capitulo.

Capitulo segundo. *De saber los sobimientos eguales de la estrella et el grado del zodiaco el que se acomedia el cielo con ella por la su longura et por la su ladeza et por el so arredramiento dell eguador del dia.*

Quando quisieres saber esto, sabe de primero si a la estrella ladeza alguna del zodiaco o si non. Pues si non la oviere sabe que el grado de su longura es el grado con que se acomedia el cielo. Pues sabe el grado de su longura et que tanto es so arredramiento del punto de la egualdat de ver, et lo que fuere aquel grado del signo do es; sabe que tanto a entrell et el punto del mudamiento yvernal de grados eguales. Et lo que fuere pon lo que es sobimientos eguales, et desi converssa lo en la tabla de los sobimientos eguales a grados eguales, et lo que fuere aquel grado del signo do es. Sabe otrossi lo que a desdel mudamiento yvernal fasta aquel grado sobredicho de grados eguales otra vez, et lo que fuere esso sera ell arredramiento egual et (fº 137 *v a*) guardalo. Et cata dessi si a la estrella arredramiento dell eguador del dia o si non. Pues si non lo oviere sabras que ell arredramiento egual lo que te mande guardar, esso es los sobimientos del grado con que se acomedia el cielo, et converssalos en los sobimientos eguales a los grados eguales, et lo que fuere el grado egual daquel signo do fuere, et esso sera el grado de los signos el que se acomedia el cielo con aquella estrella.

Et si oviere la estrella arredramiento dell eguador del dia, sabe so arredramiento del, assi como es dicho, et sabe ell arco el que nombramos arco salido. Et es ell arco que es compuesto de la declinacion et de la ladeza de ambos. Et lo que fuere toma el sino del complimiento de so arredramiento del eguador del dia et faç dello padron. Et desi multiplica el sino del complimiento dell arco salido en .lx. et lo que saliere parte lo sobrel padron, et lo que saliere de la particion arquealo arquemiento de los sinos del complimiento, et lo que fuere aquell arco esso sera el desvariamiento del passamiento et guarda lo.

Et desi cata si fuere la estrella entrel mudamiento yvernal et ell estival por la orden de los signos, et fuere so arredramiento dell eguador del dia septentrional, mengua la diverssidat del passamiento dell arredramiento egual. Et si fuere meridional annadelo sobrell arredramiento egual. Et si fuere la estrella entrel mudamiento estival et ell yvernal por la orden de los signos et fuere so arredramiento dell eguador del dia septentrional, annade la diverssidat del passamiento sobrell arredramiento egual. Et si fuere meridional mengua lo dende, et lo que fuere dell arredramiento egual depues dell annadimiento sobrel o del menguamiento del, esso sera sobimientos de so comediamiento egual, et converssa lo en los sobimientos eguales a los grados eguales, e lo que fuere el grado del signo do es, esso sera el grado con que se acomedia el cielo aquella estrella.

Et la prueva desto que avemos dicho es que tornemos la fi-(fº 137 *v b*)gura la que es en el capitulo que fue ante deste et que sea essa misma. Pues ell arco de .a h. el que es del çerco de los signos es sobimientos all arco de .d.n. el que es dell eguador del dia. Et por esso sera el punto de .n. el que es del eguador del dia sabudo et esse es el que termina ell arredramiento egual. Et parecido es que quando fuere la estrella en el punto de .h. que es en los signos et non oviere ladeza ninguna que el grado de su longura el que es punto de .h. es el grado de so acomediamiento. Et por esso sera el grado de so acomediamiento sabudo. Et si fuere sobrel punto de .n. el que es sobrell eguador del dia et non oviere ningun arredramiento del, sacaremos dende perpendicle sobrell eguador del dia. Et es perpendicle de .n.x. et sera el punto de .x. el grado del comediamiento del cielo de la estrella de .n. Et ell arco de .d.n. el que es dell eguador del dia es sobimientos de arco de .a.x. el que es del cerco de los signos. Et el punto de .n. el que es dell eguador del dia es sabudo, et por esso sera otrossi el punto de .x., el que es del çerco de los signos, sabudo.

Et pongamos la estrella otrossi que es desvariada de ambos los dos çercos a qual parte quier et pongamos la que sea septentrional del cerco de los signos et que sea sobrel punto de .t. en guisa que sea su ladeza de los signos et so arredramiento dell eguador del dia en una misma parte. Et que sea ell arco de .t.h. su ladeza de los signos en la parte de septentrion. Et ell arco de .t.l. so arredramiento dell eguador del dia en essa misma parte assi como es dicho. Et por que es el arco de .t.l. so arredramiento del eguador del dia sera ell arco de .d.l., el que es dell eguador del dia, sobimientos all arco de .a.m. el que es del cerco de los signos. Et sera el punto de .m. el que es del çerco de los signos, el grado el que se acomedia la estrella de .t. en el cielo, et este es el grado demandado. Et sera ell arco de .n.l. el que es dell eguador del dia, la diverssidat del passamiento, pues digo que es sabudo que el triangulo el que es (fº 138 *r a*) de .t.n.l. es de arcos que son de çercos mayores. Et ell angulo de l. deste triangulo es derecho. Et por esto sera la proporcion del sino del complimiento de .t.n. al sino del complimiento de .t.l. tal commo la proporcion del sino del complimiento de n.l. al sino del quarto del çerco. Et el sino del complimiento dell arco de .t.n. es sabudo assi commo es dicho. Et el sino del complimiento dell arco de .t.l. es sabudo que esso es ell arredramiento de la estrella dell eguador del dia. Et el sino del quarto del çerco es

sabudo, et por esso sera el sino del complimiento dell arco de .n.l. sabudo. Et otrossi sera el arco .d.n.l. sabudo, esso es el desvariamiento del passamiento. Et porque es el punto de .n. el que es dell eguador del dia sabudo, et ell arco de n.l. sabudo otrossi sera el punto de .l. el que es dell eguador del dia, sabudo, pues el punto de m. el que es del çerco de los signos es sabudo, et esse es el punto del comediamiento de la estrella de .t. et esto es lo que quisiemos amostrar.

Et otrossi pongamos la estrella sobrel punto de .u. en ell arco de .n.k. en guisa que sea su ladeza del çerco de los signos et so arredramiento dell eguador del dia en partes diversas, et sacaremos del punto de .u. perpendicle sobrell eguador del dia, et es perpendicle de u.g., et tirar lemos fasta que se ayunte con el çerco de los signos sobrel punto de .q., pues parescido es que ell arco de .u.k. es la ladeza de la estrella, et que ell arco de .u.g. es su arredramiento dell eguador del dia en la parte de septentrion; et ell arco de .d.g. el que es dell eguador (fº 138 *r b*) del dia, es sobimientos all arco de .a.k. el que es del çerco de los signos. Et sera el punto de .q. el grado el que se comedia el cielo con la estrella de .u. Et ell arco de n.g. es el desvariamiento del passamiento, et es sabudo assi commo es dicho; et el punto de .n. es sabudo, sera el punto de .g. sabudo otrossi, et por esto sera otrossi el punto de .q., que es del çerco de los signos, sabudo. Et este es el grado del comediamiento de la estrella de .u. Et esto es lo que quisiemos amostrar.

Capitulo tercero. *De saber ell arco del dia de qual grado quier de los signos o de qual estrella quier de las estrellas que son sabudas en longura et en ladeza; et en saber las horas las eguales, et la quantia de los tiempos de sus horas temporales.*

Si esto quisieres saber, sabe si a ell estrella arredramiento dell eguador del dia, o si non; et si non oviere arredramiento ninguno sabras que la estrella es en el çerco dell eguador del dia et que ell arco de su dia es de çient et LXXX grados. Et si oviere algun arredramiento sabe que tanto, et en que parte, et guardalo, et desi multiplica el sino de la ladeza de la villa en LX, et lo que se ayuntare parte lo sobrel sino del complimiento dell arco dell arredramiento, et lo que se ayuntare parte lo sobrel sino de la altura de la cabeça de Aries en el logar do fueres, et lo que saliere es sino, et arquea lo arqueamiento de los sinos, et lo que fuere aquell arco esso sera arco de la diverssidat, et dobla lo, et annade lo depues sobre çient et LXXX, si fuere la parte septentrional, et mengua lo dellos si fuere meridional, et lo que fuere de los çient et LXXX, depues dell annadimiento sobrellos o del menguamiento dellos, esso sera ell arco del dia, et parte lo sobre XII, et lo que saliere, esso sera cuento de los tiempos de una hora temporal de las horas daquel dia. Et parte lo otrossi sobre XV, et lo que saliere esso sera cuento de las horas eguales.

Et su prueva desto es que pongamos el çerco de mediel dia çerco de a.b.c.d. et sennalaremos sobrello el polo septentrional, et sera el punto de .o., et el polo meridional el punto (fº 138 *v a*) de .e. et faremos çerco de medio dell orizon, et que aya sobrell a.v.c. et el medio çerco dell eguador del dia, et que aya sobrell b.v.d.,

et faremos un circulario de los circularios septentrionales, et que aya sobrel t.k.a.Et otro circulario de los circularios meridionales, et que aya sobrel z.m.h. Et pornemos una estrella que sea su ladeza dell eguador del dia meridional, et que sea subiente sobrell orizon en circulario de z.m.h. sobrel punto que es comun al circulario et all orizon, et es el punto de .m. Et sacaremos del polo meridional un arco de çerco mayor et passa por la estrella por el punto de .m. et allegara fasta ell eguador del dia, et ayuntar sa con el sobrel punto de .l. Et es arco de e.m.l. pues el punto de .m. muevesse toda via sobrel circulario de e.m.h. et non se quita del. Et otrossi muevesse el punto de .l. sobrel eguador del dia movimiento egual con el movimiento de .m. que se mueve sobrel çircularío de z.m.h., pues los dos puntos de .m.l. son sobrel quarto del çerco de e.m.l. el que sale del polo del movimiento universal. Et el circulario de z.m.h. es equidistant al eguador del dia, et por esso sera ell arco de .m.l. ell arredramiento de la estrella del eguador del dia et es sabudo por la su altura mayor de la estrella que a en el cerco de mediel dia. Et ell angulo de .l. es derecho, et ell angulo de .v. es sabudo por que es tanto commo la altura de la cabeça de Aries en aquel lugar, pues el triangulo de m.l.v. es de arcos de çercos mayores; et el costado de m.l. dell es sabudo, et los dos angulos de .l. et de .v. son sabudos, pues la proporcion del sino dell arco dell angulo de .m. al sino dell arco dell angulo de .l. el que es LX es tanto commo la proporcion del sino del arco del complimiento dell angulo de .v. lo que es sino de la cabeça (!) ladeza de la villa al sino del complimiento de la cuerda dell angulo de .v. lo que es sino de m.e. Et es arco de la differencia que es entre XC et entrell arco dell arredramiento dell eguador del dia. Et quando multiplicaremos el sino de la ladeza de la villa en LX et partieremos lo que se ayuntare (f° 138 *v b*) sobrel sino de la differencia que es etre XC et entrell arco dell arredramiento, sera lo que saliere sino de arco de angulo de m., et la proporcion del sino dell arco de l.m. lo que es lo sabudo al sino dell arco dell angulo de .v. lo que es sabudo, es tal commo la proporcion del sino de l.n. el non sabudo, al sino dell arco dell angulo de .m. el sabudo. Et si multiplicaremos el sino dell arco dell angulo de .m. en el sino dell arco dell arredramiento dell eguador del dia et partieremos lo que se ayuntare sobrel sino de la altura de la cabeça de Aries, saldra el sino de l.v. et arquar lo emos arqueamiento de los sinos, sera arco de l.v., et esse es arco dell desvariamiento. Et ell arco de b.v. es XC, et si menguaren dello l v. fincara arco de b.l. arco de mediel dia. Et quanto obraremos esta obra misma en la estrella de .k. en el circulario de t.k.a. saldra arco de v.n. lo que es arco del desvariamiento sabudo. Et annader lo emos sobre CX que es arco de b.v., et sera todo arco de mediel dia, et doblar lo emos, et sera arco del dia. Et esto es lo que quisiemos provar.

Capitulo cuarto. *De saber la saeta dell arco de qual dia quier.*

Quando esto quisieres saber, sabe ell arco del desvariamiento por el capitulo que es ante deste. Et desi toma so sino et annade lo sobre LX si fuere aquel grado septentrional dell eguador del dia, et mengua lo de LX si fuere el grado

meridional. Et lo que fuere de los LX depues dell annadimiento o dell menguamiento dellos esso sera la saeta dell arco daquell dia. Su (fº 139 *r a*) prueva desto, es que pongamos el çerco dell eguador del dia, çerco de .a.b.c.d. et saquemos sus dos diametros que sé tagen sobre angulos derechos sobrel punto de .i. et son .a.c.b.k. pu[es] el arco de .a.b.c. es medio çerco. Et es arco del dia egual, et su saeta es el medio diametro de .d.b. Et es .i.b. el que es LX. Et pongamos arco de .h.b.c. arco de qual dia quier de los dias menores, et a de ser menos de medio çerco. Et los dos arcos de .a.h. et de .c.e. son eguales e cada uno dellos es arco del complimiento. Et la saeta dell arco de .h.b.e. non es sabudo. Et es linna de .l.b. Et quando sacaremos el sino de .e.c. el que es sabudo sera el otrossi sabudo, et es linna de .e.u. Et la linna de .e.u. es egual con i.l. por que son equidistantes, pues sera i.l. sabudo, et menguar lo emos de LX, lo que es i.b., fincara l.b. sabudo, et es saeta dell arco dell dia. Et pornemos otro ssi arco de z.b.o. de los dias mayores et a de seer mayor de medio çerco, et su saeta la que es h.b. mas de LX, mas non es sabudo. Et cada uno de los dos arcos de c.o. et de a.z. es arco del complimiento, et son sabudos, pues el sino de c.o. el que es u.o., es sabudo, et es egual a k.i. por que son ambos equidistantes, et i.b. sabudo que es LX, pues todo h.b. sera sabudo. Et esto es lo que quisiemos amostrar. Esta es la figura de lo que dixiemos en este capitulo.

Capitulo quinto. *De saber ell anchura dell orientamiento de qual grado quier de los signos o de qual estrella quier de las estrellas que son sabudas en longura et en ladeza.*

Quando esto quisieres saber, saca ell arredramiento del grado o de la estrella dell eguador del dia; et desi multipli- (fº 139 *r b*) ca so sino en LX, et lo que saliere parte lo sobrel sino dê la altura de la cabeça de Aries en aquel logar, et lo que saliere es sino, et arqualo arquamiento de los sinos, et lo que fuere aquell arco esso sera la anchura dell orientamiento daquel grado o daquella estrella, et sera su parte todavia en la parte do fuere ell arredramiento del grado o de la estrella.

Su prueva desto es que fagamos aqui la figura que es en el capitulo III, et porque es el triangulo de l.m.n. de arcos de çercos mayores, et del costado de m.l. es sabudo, et ell angulo de .l. es derecho, pues la proporcion del sino de m.l. es sabudo al sino de a.b. el sabudo es tal commo la proporcion del sino de m.u. el non sabudo a LX, pues de la multiplicacion del sino de m.l. en LX et de la particion de lo que saliere sobrel sino de a.b. saldra el sino de m.n. el non sabudo, et es sino dell arco de la anchura dell orientamiento del punto de .m. et su parte sera en la parte de m.l., et esto es lo que que quisiemos amostrar. Et esta es la figura.

Capitulo sexto. *De saber ell ascendent et el grado de la x casa et lo que passo de horas eguales et temporales si fuere de dia, por el grado del sol, et por la su altura, et si fuere de noche por el grado de la estrella en longura et en ladeza por la su altura quier, sea aquella estrella de las fixas o de las planetas.*

Quando quisieres saber esto et fuere de dia, sabe el grado del sol et su altura a la hora que tu quisieres, et si fuere de noche, sabe el grado de qual estrella quier de las parecidas en su longura et en su ladeza, et su altura a la hora que tu quisieres (f° 139 *v a*) quier sea aquella estrella de las fixas o de las planetas. Et si fuere aquella estrella con que tu quisieres obrar la luna, obra con su grado el visible en longura et en ladeza et con su altura la rectificada. Et desi sabe ell arco del dia daquel grado do es el sol o la estrella assi commo es dicho, et sabe otrossi la saeta daquel arco et la su altura mayor en el çerco del medio daquel dia. Et desi multiplica el sino de la altura rectificada en la saeta dell arco del dia del grado del sol, si fuere de dia, o en la saeta dell arco del dia daquella estrella si fuere de noche, et lo que se ayuntare parte lo sobrel sino de la su altura mayor la que a en el medio daquel dia, et lo que saliere mengua lo de la saeta dell arco daquel dia, et lo que fincare esso sera la saeta dell arco dell arredramiento del sol o de la estrella del çerco de mediel dia, et arqua lo arqueamiento de las saetas, et lo que fuere ell arco de esso sera arco dell arredramiento del çerco de mediel dia en la hora que tu rectificaste. Et mengua lo de los subimientos eguales del sol o de la estrella, si fuere cada uno dellos oriental, et annade sobrellos si fuere occidental, et lo que fuere de los subimientos despues dell annadimiento sobrellos o del menguamiento dellos, esso sera los subimientos eguales del primero grado de la x casa a aquella hora rectificada. Et demanda tal como ellos en la tabla de los subimientos del cielo derecho, et do los fallares converssa los a los grados eguales, et lo que fuere aquel grado esso sera el grado de la x casa. Et cata so qual signo esta aquel grado do falleste los subimientos, et desi demanda otrossi aquellos subimientos mismos en la tabla de los subimientos de tu lugar, et do los fallares converssalos a los grados eguales assi commo convertiste en la tabla de los subimientos del cielo derecho, et lo que te saliere de los grados eguales esso sera el grado dell ascendent daquel signo do falleste so el los sobimientos. Et desi sabe los subimientos del grado del sol en la tabla de los subimientos de tu lugar, si fuere de dia, o los subimientos de so opposito del sol, si fuere (f° 139 *v b*) de noche, et mengualos de los subimientos dell ascendent en tu logar, et son los subimientos con que tu sopiste ell ascendent, et lo que fincasre esso sera lo que se rebolvio del cielo depues del subimiento del sol o de su ponimiento fata aquella hora, et lo que fuere, partelo sobre xv et salir tan horas eguales passadas del dia o de la noche, et parte lo otrosi sobre tiempo de una hora de las horas temporales del dia daquel grado do es el Sol, o la estrella, et lo que saliere seran horas temporales passadas daquel dia, o daquella noche.

Su prueva desto es que fagamos cerco de .a.b. por qual horizon quier de los orizones declinados. Et el punto de .h. polo a aquell horizon, et la pieça de .a.c.b. circulario daquel dia, et la linna de .a.b. el partidor comun a las dos sobrefazes, el dell orizon, et el daquel circulario. Et partiremos el circulario de .a.c.b. por medio sobrel punto de .c. et sacaremos del punto de .c. dos perpendicles sobre la linna de .a.b. et sobre la sobrefaz dell orizon. Et son linnas de .c.z. et de .c.d. et sera el perpendicle de .e.z. saeta de todell arco daquel dia. Et el perpendicle de .c.d. sino de la altura de mediel dia. Et pongamos el Sol o la estrella en so circulario en la hora de rectificar sobrel punto de .l. et sacaremos a el del punto de .h.

lo que es polo dell orizon, arco de la altura, et es arco de .h.l.n. Et sacaremos del punto de .l. dos perpendicles otrossi sobre la sobrefas dell orizon et sobre la linna de .a.b. et son linnas de .l.m. et de .l.h. et sera perpendicle de .l.m. sino de la altura dell arco de .l.n. el rectificado. Et allegaremos .m. con .h. et .d. con .z. et desi imaginaremos una sobrefaz equidistant con la sobrefaz dell orizon que passe por el çenptro *(sic)* del Sol o de la estrella en la hora del rectificar, et es el punto de .l. et aura de taiar las dos linnas de .z.c. et de .c.d. que cada una dellas es mas luenga de su compannera qui son las dos linnas de .h.l. et de .l.m. Et pongamos que las taio sobre dos puntos de .t. et de .u. Et allegaremos .t. con .l. et sera linna de .l.t. en la sobrefaz la que es equidistante a la sobrefaz (fº 140 *r a*) dell orizon. Et por esto aura de seer equidistante a linna de .z.h. Pues las dos linnas de .z.k. et de .k.l. son eguales, et assi son las dos linnas de .u.d. et de .l.m. eguales. Et digo que cada una de las linnas de .k.l. et de .z.t. et de .t.c. es sabuda que cada uno de los dos angulos de .m. et de .d. de los dos triangulos de .d.c.z. et de .l.m.k. son derechos. Et las dos linnas de .z.d. et de .l.m. son perpendicles sobre una sobrefaz. Et por esso son equidistantes. Et otrossi las dos linnas de .c.z. et de .l.k. son equidistantes, et por esso sera ell angulo de .c. dell uno dellos egual con ell angulo de .l. el dell otro. Et otrossi ell angulo de .z. egual con ell angulo de .k. Pues los dos triangulos de .d.c.z. et de .m.l.k. son semmeiantes. Et por esso sera la proporcion de .z.c. a .k.l. tal como la proporcion de .c.d. a .l.m. Et cada uno de los costados de .z.c. et de .c.d. et de .l.m. es sabudo, et .l.k. es sabuda et es tamanno commo .z.t. fincara .t.c. sabudo, et es saeta de arco de .c.l. Pues arco de .c.l. sera sabudo et es arredramiento de la estrella o del Sol del çerco de medieldia. — Et otrossi allegaremos .t. con .u. con linna de .u.t. la derecha. Et sera la sobrefaz del triangulo de .z.c.d. Pues digo que la linna de .c.t. otrossi es sabuda, que la linna de .u.t. es en la (fº 140, *r b*) sobrefaz la que es equidistant a la sobrefaz dell orizon. Et por esso es equidistant a la linna de .d.z. Pues la proporcion de .z.c. a .c.d. es tal commo la proporcion de .t.c. a .c.u. Et las dos linnas de .c.z. et de .c.d. son sabudas. Et la linna de .c.u. la que es differencia de lo que es entre .c.d. et .l.m. es sabuda, sera por esso linna de .c.t. sabuda. Et es saeta de arco de .l.c. Pues ellarco de .l.c. es sabudo. Et es arco dell arredramiento que fue demandado. Et esto es lo que quisiemos provar.

Capitulo septimo. *De saber el logar de la estrella en longura et en ladeza por la su altura, et por el zonte et por el grado dell ascendent a la hora.*

Quando esto quisieres saber sabe la altura de la estrella, et so zonte, et que tanto es ell arredramiento daquel zonte de medio de meridie. Et si es la estrella en la parte oriental, de çerco de medieldia, o en la occidental. Et sabe que grado de los signos es ell ascendent a aquella hora, et sabe la anchura de so orientamiento si fuere la estrella oriental. Et sabe que grado se pone de los signos, et la anchura de son occidentamiento, si fuere la estrella occidental. Et sabe que el ponient es opposito del subient, et que la anchura dell orientamiento dell sobient, es tal commo

la anchura dell occidentamiento del ponient. Et si fuere ell grado dell ascendent de los signos septentrionales, annade la anchura dell orientamiento dell ascendent sobre xc. Et si fuere meridional, mengua lo dellos, et lo que fuere de los xc grados despues dell annadimiento o del menguamiento, esso sera ell arredramiento del zonte dell ascendent del medio de meridie. Et desi cata si fuere ell arredramiento del zonte dell altura menos dell arredramiento dell zonte dell ascende[nt], si fuere la estrella oriental, o menos del zonte del ponient, si fuere la estrella occidental. Et sabe la declinacion del grado de los signos el que se acomedia el çielo a la hora. Et si fuere aquella declinacion septentrional, annade la sobre la altura de la cabeça de Aries en aquel logar; et si fuere meridional, mengua la del. Et lo que fuere de la altura de la cabeça de Aries depues dell annadimiento o del menguamiento, esso sera la altura del grado (f° 140 *v a*) de mediel cielo. Et quando sopieres su quantidat, toma so sino, et guarda lo. Et toma otrossi el sino dell arco dell arredramiento dell ascendent del grado de mediel çielo, si fuere la estrella oriental. Et el sino dell arco del arredramiento del ponient del grado de mediel çielo, si fuere la estrella occidental. Et nombra lo el sino dell arco dell arredramiento del grado de mediel cielo. Et desi alça el sino de la altura del grado de mediel çielo un officio, et lo que fuere parte lo sobre el sino dell arco dell arredramiento del grado de mediel çielo, et lo que saliere nombra lo el sino dell arco dell angulo primero, et guarda lo, ca lo as mester adelante. Et dessi toma la differencia qui es entrell arredramiento del zonte dell ascendente, et el zonte de la altura; et nombralo el costado primero. Et desi toma so sino et multiplica lo en sino dell arco dell angulo primero, et lo que fuere abaxa lo un officio. Et lo que saliere, toma el sino de so complimiento, et nombra lo sino dell angulo segundo. Et desi toma sino dell arco del costado primero et alça lo un officio, et lo que fuere parte lo sobre el sino dell arco dell angulo segundo, et lo que saliere es sino, et guarda lo, et guarda so arco, et lo que fuere aquell arco, nombra lo el segundo costado. Et desi multiplica el sino del segundo costado, et lo que te mande guardar en el sino dell arco dell angulo primero, et lo que saliere, abaxalo un officio, et lo que fuere es sino, et arquea lo, et lo que fuere aquell arco, nombra lo el costado tercero. Et desi toma la differencia que es entre este arco et ell arco de la altura de la estrella, et guarda lo. Et sabe de quien es aquella differencia et nombra esta differencia, el quarto costado. Et toma so sino, et multiplica lo en sino dell arco dell angulo segundo. Et lo que fuere abaxa lo un oficio, et lo que saliere, arquea lo, et lo que fuere aquell arco, esso sera la ladeza daquella estrella, et guarda la.

Et desi toma sino del complimiento del quarto costado et alça lo un oficio, et lo que fuere parte lo sobrell sino del complimiento dell arco de la ladeza. Et (f° 140 *v b*) lo que saliere arqua lo, et lo que fuere aquell arco mengua lo de xc et lo que fincare, nombra lo arco de la longura primera. Et desi cata a la differencia que es entrell arco de la altura del costado tercero. Et si fuere ell arco de la altura, sabe que la ladeza de la estrella, es septentrional. Et ayunta ell arco de la longura con ell arco del costado segundo, et lo que se ayuntare, nombra lo arco de la longura çierta, et mengua lo dell ascendent, si fuere la estrella oriental, et an-

nade lo sobrel ponient, si fuere occidental. Et lo que fuere esso sera el logar cierto de la estrella en los signos en longura. Et si fuere la differencia al çerco tercero, sabe que la ladeza de la estrella es meridional, et mengua el arco de la primera longura dell arco del costado segundo, et lo que fuere mengualo dell ascendent, si fuere la estrella oriental, et annade lo sobrel ponient, si fuere occidental, et lo que fuere depues desto, esso sera el logar cierto de la estrella en la longura.

Et si fuere ell arredramiento del zonte de la altura tanto commo ell arredramiento del zonte dell ascendent, cata si fuere ell ascendente uno de los puntos de la egualdat que son cabeça de Aries, et cabeça de Libra, sabras que el signo *(sic)* del segundo angulo es el signo *(sic)* de la declinacion mayor. Et si non fuere uno destos dos puntos sobredichos, saca el primero angulo assi commo es dicho, et mengua lo de xc et lo que fincare esso sera el segundo angulo, et la altura de la estrella sera quarto costado, et lo que finca de la obra complirlas assi commo es dicha, et lo que saliere de la longura primera essa sera la çierta, et obra con ella assi commo es dicho en ell ascendente, et en el ponente. — Et si fuere ell arredramiento del zonte de la altura mayor dell arredramiento del zonte del ascendent, saca el primero angulo assi commo es dicho, et toma la differencia que es entre los dos arredramientos, et esso sera el costado primero. Et saca el costado segundo, et el tercero assi commo es dicho, et desi ayunta al tercero costado la altura de la estrella, et esso sera el quarto costado, et cumple sobrell (fº 141 *r a*) toda la obra fasta que ayas ell arco de la longura primera et mengua dello el segundo costado, et lo que fincare, esso sera la longura cierta, et annadelo sobrel ponient si fuere la estrella occidental. Et mengualo dell ascendent si fuere oriental.

Su prueva desto es que pongamos que sea ell arredramiento del zonte de la altura menos dell arredramiento del zonte dell ascendent, et fuere la estrella oriental, o dell arredramiento del zonte del poniente si fuere la estrella occidental. Et fagamos çerco de medio dia et que sea çerco de .a.b.c. Et el punto del zonte de la cabeça punto de .a. Et çerco dell orizon linna de .c.i. et una pieça de çerco de los signos sobre que es .b.o.k. et que tage al çerco dell orizon sobrel punto de .o. Et que sea al çerco del zonte et que es çerco de la altura çerco de .a.d. Et que sea el punto de .d. sobrell orizon entrel punto de .o. et el punto de .c. Et que tage este çerco del zonte al çerco de los signos sobrel punto de .z. Et que sea el punto de .h. el que es en el çerco del zonte en logar de la estrella. Et sacaremos dende una pieça de çerco mayor et que sea levantado sobrel çerco de los signos con angulos derechos, et es arco de .h.t. Et sea el punto de .e. el que es en ell orizon el punto dell orientamiento de la cabeça de Aries et de Libra et es el comedio de los orientamientos. Pues sera ell arco de .o.e. la anchura dell orientamiento dell ascendent. Et sera el punto de .c. el comedio de meridie. Pues el triangulo de .b.o.c. es de arcos de çercos mayores. Et ell arco de .b.c. es altura del grado de mediel çielo et es sabudo. Et ell arco de .b.o. es lo que a dell aseendent o del ponent fastal grado de mediel çielo. Et ell angulo de .b.c.o. el que es deste triangulo es levantado. Pues ell angulo de .b.o.c. es sabudo. Et es el que nombramos el primero angulo. Et porque es ell arredramiento de cada uno de los dos puntos de .o. et de .d. del punto de .c. sabudo, et es el costado primero, et otrossi triangulo de .o.z.d. ell angulo

de .o. dello es sabudo et ell arco de .o.d. es sabudo. Et ell angulo de .d. es derecho. Et sera por esso (f° 141 *r b*) ell angulo de .z. sabudo. Et assi sera sabudo cada uno de los dos arcos de .o.z. et de .d.z. Et pongamos la estrella sobrel punto de .h. entre mediel çielo et entrel punto de .z. el que es el punto do se taia el zonte con el çerco de los signos. Pues ell arco de h.t. es la ladeza de la estrella. Et el punto de .t. es so logar de los signos. Et el triangulo de .h.t.z. ell angulo de .z. es sabudo dello. Et el costado de .h.z. dello es sabudo por que es la differencia que es entre la altura la que es .h.d. entrel costado de .z.d. lo que es el costado tercero. Et el angulo de .h.t.z. es derecho. Pues el costado de .h.t. es sabudo. Et es la ladeza de la estrella. Et el costado de .t.z. otrossi es sabudo. Mas .o.z. es sabudo por que es el segundo costado. Pues .o.t. sera sabudo. Et con esta obra misma obraremos si pusieremos el punto de .h. entrel taiamiento et el çerco dell orizon. Et esto es lo que quisiemos provar.

Et pongamos otrossi el arredramiento del zonte de la altura tal como ell arredramiento del zonte dell ascendent. Et amostrarlo emos en esta segunda figura. Et por que es ell angulo de .b.o.c. sabudo et ell angulo de .a.d.c. derecho fincara ell angulo de .h.d.t. sabudo. Et el costado de .h.d. sabudo ca esse es la altura. Et ell angulo de .t. es derecho. Pues ell angulo de .h.t. sera sabudo. Et es la ladeza assi como (f° 141 *v a*) es provado. Et .d.t. es la longura et menguarlo emos del punto de .d. de parte de oriente. Et annaderlo emos sobrel de parte de occidente. Et esta es la figura de lo que dixiemos en este capitulo.

Et pongamos otrossi que ell arredramiento del zonte de la altura es mas dell arredramiento del zonte dell ascendente. Et saquemos ell angulo primero assi como es dicho en este capitulo. Et compliremos la obra. Et su prueva es parecida de lo que avemos amostrado ante. Esta es la figura de lo que dixiemos.

Capitulo octavo. *De saber la certedumbre del logar del Sol en qual hora quier del dia por su altura et por so zonte.*

Quanto esto quisieres saber pon el quadrante movible sobrel çerco de los zontes et armalo bien cierto assi como te lo amostrare adelante. Et desi mueve el quadrante fata que faga sombra sobre si et mueve (f° 141 *v b*) la lidada a suso et a yuso fasta que faga sombra la xataba susana sobre la xataba yusana. Et entrara el Sol del forado que es en la xataba susana et saldra del forado que es en la xataba yusana. Et sabe que tanta es la altura. Et sobre qual zonte cae el lado del quadrante et que tanto es ell arredramiento daquel zonte del comedio de los orientamientos el que es zonte de los sobimientos de la cabeça de Aries, si fuere el Sol en la parte de Oriente, o del zonte del comediamiento de los occidentamientos, si fuere en la parte de occidente. Et guardalo et nombralo ell arredramiento del zonte. Et sabe en qual quarto de los quatro quartos cae aquel zonte. Et si cayere en el quarto que es oriental meridional o en el quarto que es meridional, mengua ell arre-

dramiento del zonte lo que te mande guardar de xc et lo que fincare toma so sino et multiplicalo en el sino de la altura de la cabeça de Aries en tu logar et lo que saliere del multiplicar partelo sobre lx et lo que saliere del partir arquea lo arqueamiento de los sinos. Et lo que fuere aquell arco mengualo de xc et lo que fincare toma so sino et nombralo el padron. Et desi multiplica el sino de la ladeza de la villa en lx. Et parte lo que saliere sobrel padron et lo que saliere de la particion arquea lo arqueamiento de los sinos et lo que fuere aquel arco mengualo de xc et lo que fincare nombralo argumento de la altura. Et desi cata a la altura que tu tomaste et si fuere tal como ell argumento de la altura, pues el Sol sera entonçe en el çerco dell eguador del dia en algun punto de las dos egualdades et non aura declinacion ninguna. Et si fuere la altura de mas o de menos dell argumento de la altura sabe que differencia a entrellos et multiplicala en el padron et parte lo que saliere sobre lx. Et lo que saliere de la particion arquea lo arqueamiento de los sinos et esso sera la declinacion del grado del Sol el rectificado. Et si fuere la altura rectificada mas dell argumento de la altura sabras que el Sol es en los signos septentrionales. Et si fuere menos sabras que el Sol es en los signos meridionales. Et quando sopieres en qué parte es (fº 142 *r a*) de septentrion o de meridie sabe otrossi en que quarto es de los quartos del çielo. Et sabras en qual quarto es por el tiempo en que tu estas de los quatro tiempos dell anno. Et desi entra con la declinacion que te salio en la tabla de la declinacion del Sol la que es en tu tiempo et converssalo a los grados eguales et lo que fallares esso sera ell arredramiento del grado del Sol del punto de la egualdat que es mas çerca en aquel quarto en que tu eres. Et si fuere el Sol en el quarto que es desdel començamiento de Aries fasta la fin de Gemini, annade aquell arredramiento sobrel començamiento de Aries. Et si fuere el Sol entrel començamiento de Cancer et el començamiento de Libra, mengua aquell arredramiento de xc et lo que fincare annadelo sobrel començamiento de Cancer. Et si fuere entrel començamiento de Libra et la fin de Sagitario faz assi como feziste en el quarto que es desdel començamiento de Aries fasta la fin de Gemini. Et si fuere desdel començamiento de Capricornio fasta la fin de Piscis, faz assi como feziste en el quarto que es desdel començamiento de Cancer fasta la fin de Virgo.

Et la prueva desto es que sea el çerco dell orizon çerco de .h.z.l. et ell çerco dell eguador del dia çerco de .h.l. Et el çerco de los signos çerco de .m.n. Et el punto de .l. punto del subimiento de cabeça de Aries el que es zonte de so subimiento. Et el punto de .h. punto de so ponimiento el que es zonte don se pone. Et el punto de .z. punto del comediamiento de meridie. Et ell arco de .d.z. arco de mediel dia. Et el punto de .d. el polo del mundo. Et el punto de .b. punto del zonte de la cabeça et el punto de .t. punto del grado del Sol. Et saquemos del punto de .b. arco que sea de çerco mayor et que passe por el punto de .t. et que tage ell eguador dell dia sobrel punto de .c. et que se allegue fastal çerco dell orizon et que lo tage sobrel punto de .e. et es quarto de çerco de los çercos de la altura de los zontes. Et es arco de .b.c.e. et sennalaremos sobrel logar de la yuntura del çerco de mediel dia con el çerco dell eguador del dia sennal de .a. Pues el triangulo de .b.a.c. es de arcos de çercos mayores. Et ell angu- (fº 142 *r b*) lo de .a. dello

es derecho. Et avemos sacado el costado de .b.a. dello al punto de .z. et es un quarto de çerco. Et otrossi avemos sacado el costado de .b.c. fasta el punto de .e. Et es quarto de çerco. Pues la proporcion del signo *(sic)* de .z.e. a .lx. es tanto como la proporcion del signo *(sic)* del complimiento dell angulo de .c. al signo *(sic)* del complimiento de .b.a. lo que es .a.c. Et .z.e. es sabudo que es la differencia que es entrel zonte del comedio de meridie et entrel zonte del grado del Sol el rectificado, el sabudo. Et .a.z. es sabudo que es la altura de la cabeça de Aries. Et quando multiplicaremos el sino de .z.e. en el sino de .a.z. et partieremos lo que se ayuntare sobre .lx. saldra sino del complimiento dell angulo de .c. Et quando lo arquearemos et menguaremos ell arco que saliere de xc fincara ell angulo de .c. sabudo. Et otrossi el angulo de b.a.c. es de arcos de çercos mayores. Et ell angulo de .a. dello es derecho. Et el angulo de .c. dello es sabudo assi como es dicho. Et el costado de .b.a. es sabudo que es la ladeza del logar. Et la proporcion del sino de .b.a. lo que es sabudo al sino dell angulo de .c. el que es sabudo es tal como la proporcion del sino de .b.c. el non sabudo, al sino dell angulo de .a. el que es sabudo et es lx. Pues del multiplicar del sino de .b.a. en lx, et del partir de lo que saliere sobrel sino dell angulo de .c. sera .b.c. sabudo. Et sera por esso .c.e. sabudo et esso es lo que devie ser la altura del grado del Sol si el fuese en el qual punto quier de los dos puntos de la egualdat lo que es el eguador del dia. Et esto es lo que nos avemos nombrado argumento de la altura. Et si non fuere sobre .c, pues sea sobre otro punto qual punto quier que sea en ell arco de .b.e. et sea sobrel punto de .t. Et sacaremos del polo del mundo lo que es punto de .d. arco que passe por el çenptro del Sol et que se allegue all eguador del dia et que lo tage sobrel punto de .h. Et neccessario es que ell angulo de .h. es derecho. Et el triangulo de .c.h.t. es de arcos de çercos mayores. Et ell angulo de .h. dello es derecho. Et ell angulo de .c. del triangulo de .b.a.c. o dell otro que es so compannero es el que es tamanno como ell et es sabudo. Et el (fº 142 *v a*) costado de .c.t. es sabudo por que esso es la differencia que es entre la altura rectificada del Sol et entrell argumento de la altura. Et por esso sera la proporcion del sino de .h.t. al sino dell angulo de .c. el que nombramos el padron, tal como la proporcion del sino de .h.t. al sino dell angulo de .c.t., el que es subtender al angulo derecho a lx. Pues de la multiplicacion del sino de .c.t. en el sino dell angulo de .t. el que nombramos padron, et de la particion de lo que saliere sobre lx sera el sino de .h.t. sabudo. Et arquearlemos et essa sera la declinacion del grado do es el sol. Et demandaremos en la tabla de la declinacion a que grado es esta declinacion et diremos y es el Sol en aquella hora que fue el rectificar et esto es lo que quisiemos provar.

(Fº 142 *v b*). Et si cayere el zonte en el quarto oriental septentrional o en el quarto occidental septentrional obraras assi como te mostrare agora. Sabe que tanto es ell arredramiento del zonte rectificado del Sol del zonte dell orientamiento de la cabeça de Aries si cayere el zonte en el quarto oriental septentrional, o del zonte del ponimiento de la cabeça de Aries si cayere el zonte en el quarto occidental septentrional. Et lo que fuere aquell arredramiento nombralo ell arredramiento del zonte et mengualo todavia de xc. Et lo que fincare toma so sino et

multiplicalo en sino de la altura de la cabeça de Aries en to logar et parte lo que se ayuntare sobre lx et lo que saliere de la particion arquea lo arqueamiento de los sinos et lo que fuere aquell arco mengualo de xc, nombra lo el segundo angulo et toma so sino et si quisieres arquea lo que te saliere de la particion et toma sino del complimiento daquel arco et esso sera sino del segundo angulo. Et desi multiplica el sino dell arredramiento del zonte de la cabeça de Aries en sino de la altura de la cabeça de Aries. Et parte lo que se ayuntare sobre el sino del segundo angulo et lo que saliere annadelo sobre la altura rectificada del Sol, et nombralo el costado primero et multiplicalo en sino del segundo angulo et partelo sobre lx et lo que saliere esso sera la declinacion del grado del Sol. Et cata a que grado es declinacion et aquel grado sera el logar del Sol en la hora del rectificar.

Su prueva desto es que pongamos el çerco dell orizon çerco de .h.k.l.t. et la meatat del çerco de los si[g]nos .k.t. et la meatat dell çerco dell eguador del dia lo que es parescido sobre la tierra .h.l. et una pieça de lo que es dell eguador del dia deyuso tierra pieça de .l.e. Et el punto de .l. es zonte dell orientamiento de la cabeça de Aries. Et el punto de .a. punto del zonte de la cabeça et pornemos el punto de .b. en logar del Sol et passaremos por el punto de .a. et por el punto de .b. un quarto de çerco de los çercos de la altura et es .a.b., et que se tage con el çerco dell orizon sobrell punto de .d. et que se allegue...

José Mª Millás Vallicrosa.

UN INVENTARIO MOZÁRABE DE LA IGLESIA DE COVARRUBIAS

Si abrimos por la p. 249 los *Orígenes del español* del maestro don Ramón Menéndez Pidal, hallaremos una alusión a un documento «lleno de extrañezas». El autor se refiere a un inventario de las alhajas y ornamentos de la iglesia de Covarrubias, del año 1112, contenido en el *Cartulario del Infantado de Covarrubias* por el R. P. don Luciano Serrano. Helo aquí:

a. 1112.

Inventario de las alhajas y ornamentos de la iglesia de Covarrubias.

De illo thesauro de ecclesia, inprimis I[a] corona de auro cum suas petras preciosas, et alia de argento cum sua macana exorata; — et IIII. calices exoratos, el I. maior cum petras et *allolo;* — et I. candelavro cum X. brazos; — et I[a] mazana, — et II. estolas *morcerceles* cum suas tablas exoratas et suas petras; — et II. caussas argenteas, el I[a] cum petras et illas plenas de reliquias; — et I[a] arketa qui pendet super illo altare; — et I[a] tabula retro altare cum III. menas cubertas de plata; — et I. cruce argenatea cum paetras et in illa IIII. *alfas;* — et II. ciriales de plata;— et I. encessario de plata; — et II. orzos de plata; — et I. capa de hostias, isto toto exorato.

Et I. cirial cum VI. mazanas de cazmi malo — et II. paregos de mazanaos de cimbrios exoratas; — I[a] ara lavrada de plata de petras et *allolo* in illo thesauro.

Et IIII. campanas; —et I. trigon ad illo enciensso; et I. copa cum suo cobertuorum de labor salamoniego; — et III. basos de plata de la-

bor salamoniego; — et IIII. cugares de plata. Et I[a] redoma *e r a g;* — et I. manto ortiestle — et III. mantos greziscos, et I. pallio et I. ciclaton et I. *a s s a g r e g:* inter totus sunt VII; — et VI capas greziscas; — et I[a] con postas de plata; — et I. *a l l e z e f r a n g e* cum postas de *a l l o l o;* — et IIII. *o v e d e s;* — et I[a] paneada de grezisco; — et I laborata de unna; inter totas sunt XI. — De almadigas: IIII. greziscas et I. morbcon et I[a] ciclaton et I[a] *a n n o m a t h* et III. *o v e t e s*. I. celdal; inter totas sunt XI. — Et XVIIII bestimentos alvos de lino et II. manipulos offresos et II. greziscos et allios minutos: inter totos sunt XVIIII. — XIIII. estolas: illas IIII. cum argento; XI. frontales de altare: el I. *f a z r o e n;* illos II. *b a z l i s* et VIII. pallios. Et XII. azitaras; el I[a] constantina de unna et alia *l o z t o u;* et II. morgomes; II. greziscas et altera illa media *f a z r o e n* et allia media *b a c b i*. Et I. tapet pallio et altera *f a z r o e n* et II. *b a z l i s;* IIII. paregos de fazalegas de ecclesia I. encensario de *a l l a d o n* et I queco; — et I. aquamanil. Et tenet Julian Romanez I. acitara et I. casulla et I. baso de plata.

De illos libros: I. passionario; I. dega psalmorum; I. omelia; I. sermon; I. sanctiliario; et I. officiero; I. nocturnal; I. breviario; I. missal; II. collaciones; et I. vitas Patrum; et V. psalterios et alii multi libri minuti.

(Serrano, *Cart. Covarrubias*, n° XXI, pp. 51-53).

Va para veinte años, próximamente, que me acerqué por primera vez a este documento, para darme cuenta de que la investigación no se había atrevido a dedicar sus afanes al estudio de un texto hundido en el oscuro fondo de un archivo. Valdría la pena, sin embargo, volver sobre ese inventario para, con los útiles científicos mucho más perfectos de que ahora disponemos, poner las cosas en claro, desenmarañar esas dificilísimas voces y discutir el valor que a todas ellas debe ser atribuído. Voces escondidas y reveladoras a la vez, que allá en lo insondado de su ambiente claustral laten dormidas, esperando la ocasión para descubrírsenos en su deslumbrante colorismo.

Pasemos a contemplar directamente el documento enigmático. Al situarnos frente a sus problemas fundamentales y al con-

siderarlos fría y objetivamente, cabe preguntar si estas palabras y pasajes confusos y carentes de sentido proceden de una imperfecta transmisión textual. Y de hecho iremos encontrando grafías poco usadas, de tipo vacilante, de carácter anómalo e incluso manifiestos errores de copista. De todos modos la historia lingüística de este documento está por hacer. Pero dejaré intactas numerosas cuestiones, en alto grado sugestivas, que este documento daría motivo a tratar, así, p. ej., voces tan curiosas como c a p s a > *caussa* 'caja', a u r u m t ĕ x t i l e > *ortiestle*, t h e c a > *dega* (psalmorum), d a l m a t i c a > *almadiga*, g r a e c i s c u s > *grezisco*, es decir 'bizantino', *salamoniego* '(alhaja) hecha en tiempos del rey Salomón'.

Estos problemas, en realidad, no nos preocupan ahora. Pero sí debemos atender al enigma que presenta esa masa amorfa, invertebrada de voces misteriosas tales como *allolo, morcerceles, alfas, erag, assagreg, allezefrange, ovedes, annomath, bazli* y *fazroen*. El estudio de estas formas ha sido intentado varias veces, mas las tentativas de interpretación no han alcanzado éxito.

Ahora bien, al hojear el capítulo dedicado a las *Preseas eclesiásticas* del maravilloso estudio sobre las *Iglesias mozárabes* de Gómez-Moreno, me di cuenta del riquísimo caudal de voces que formaban el repertorio de nombres de telas y vasos contenido en los inventarios de iglesias. Consignados en testamentos y donaciones me recordaban extrañamente aquellas otras colecciones que se conservan numerosas en tratados árabes de información equivalente. Y así fué como me atreví a sospechar si nuestras voces enigmáticas podrían ser árabes. Aleccionado por la experiencia, ese talismán me abrió la puerta misteriosa: había encontrado la clave necesaria para su interpretación; ni un solo vocablo de los 60 ú 80 que formaban aquel vocabulario opuso resistencia, revelándose que la terminología de aquellas preseas eclesiásticas, coronas votivas colgadas en el santuario o capilla mayor, candelabros, lucernas y cálices, incensarios, velas, ropas eclesiásticas, servicio de mesa, telas, sedas, alfombras y tapetes, mantas y pieles, todo era de una procedencia más o menos directamente arábigoandaluza y caía dentro de la órbita mozárabe.

El interés histórico de esta agrupación es evidente. Valga recordar que dado el desconcierto y anarquía reinantes en país de moros, las mozárabes, desde fines del siglo IX, emigraron en gran número hacia el norte acudiendo a vivir sobre todo en tierras de León. La corte leonesa y el palacio episcopal de Astorga abundaban en individuos arabizados que coadyuvarían con su mayor cultura a la organización administrativa y política. Monjes venidos de Andalucía fundaron allí algunos de los monasterios más célebres. Lo atestiguan los hechos comprobatorios contenidos en las escrituras y diplomas de la época. Los cristianos arabizados que llevan nombres árabes se cuentan por centenares y figuran entre la burguesía culta, propietarios y labradores, pero también entre los personajes palatinos y la gente de iglesia, donde se mencionan presbíteros y diáconos, abades y monjes. Se cree verosímil que lo mismo sucedería respecto de otros monasterios de Castilla; no es pues de extrañar que también nuestro *Cartulario del Infantado de Covarrubias* mantuviese indicios de mozarabismo. Nuestro inventario de las alhajas y ornamentos de su iglesia es una prueba elocuentísima, pues revela en su conjunto este aspecto de vital sustancia árabe.

Pasemos ya a contemplar directamente estas voces. Ahí va primero un lujoso cáliz de oro con piedras preciosas y con *allolo* (lín. 3). Ahora bien: además de جوهر *ŷawhar* [1], conservado en el arabismo *aljófar*, la mayoría de los dialectos árabes poseen la forma لؤلؤ *lu'lu'* [2] para designar la perla de tamaño reducido [3].

[1] < persa *gōher*, 'joya, perla, origen, sustancia'. Véase Seybold, s. *margarita; jáuhara*, 'perla grande, aljófar', Pedro de Alcalá, 347 *b* $_{38}$; *Tuḥfat al-aḥbāb*, *Glossaire de la matière medicale marocaine* p. H.-P.-J. Renaud et G. Colin, 109.

[2] *Lisān al-ʿArab*, 1, 144 $_{3}$ *a. f.*; Lane, I, 7, 2641 *a;* Dozy, II, 508 *a; lúlu*, 'lirio cardeno', Alc., 294 *a* $_{12}$; Ṣanʿā *lu'lu'* (Rossi); Yemen, Ḥaḍramoût, Ŷibutí *lūla*, col. *lūl* (Stace; Landberg; M. Depui, *Dict. frçs.-arabe des dialectes parlés à Djibouti, et dans les pays environnants; Danḳali, Somali, au Yemen et à Aden.* Besançon 1912); sir. *lūlū* (Berggren; Max Loehr, *Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem*, Giessen 1905, p. 128 *a*); egip. *lūliya*, col. *lūlī;* argel., tun. *lūlū;* Sudán *lo'lo'* (Lethem, s. *beads*), *lūlī* (Hillelson).

[3] *Colóquios dos simples e drogas da India*, por Garcia da Orta; ed. Conde de Ficalho, II, 119, 125. — *Méthode pratique pour l'étude de l'arabe parlé au Ouaday et à l'Est du Tchad*, par Henri Carbou, Paris 1913.

Al-lu'lu' es la base de la forma que aparece en dos pasajes de nuestro documento, que habrán de interpretarse: «con incrustaciones de piedras y perlas».

Hay que interpretar de modo parecido la palabra *alfaz:* una cruz de plata que se llevaría en las procesiones de los días solemnes, con piedras preciosas y adornada además de cuatro *alfaz*. Esta piedra se describe en el *Lapidario de Alfonso el Sabio* [4] como sigue: «alfaz dizen en griego ala quinta dezima piedra de la *a*. Et fallan la en las marismas de egipto. E qui quier que beuiere el agua con que la lauaren o aquello que salliere del su fregamiento non podrá nozir le ningun poçon que beua.» *Alfaz* ha de relacionarse con el ár. فصّ *faṣṣ*, que se cita ya en el *Glossarium latino-arabicum* del siglo X con el sentido de: 'gemma'. La voz no es árabe de origen; procede de una transcripción del griego πεσσός [5] y aparece con diversos matices semánticos, agrupados en torno al concepto fundamental de 'pieza del juego de tablas, dado' [6]. Pero con esto aún no he hablado de lo más interesante, y es que el ár. *faṣṣ* se relaciona con un atractivo problema semántico de geografía iberorrománica-magribí. Como bien se sabe, la base latina GEMMA designa 1° 'el botón, la yema de la viña o de los árboles', y 2° 'la piedra preciosa'. En su primer sentido fundamental, la voz subsiste en grandes zonas de la Romania.

En la Península ibérica y en el mundo hispánico GEMMA tuvo tempranamente otra bifurcación semántica para designar, además de su significado antiguo, también la 'yema del huevo'. Esta misma bifurcación que el vocablo trae de muy atrás, se propagó al árabe andaluz. Es decir, que la palabra فصّ *faṣṣ*, 'piedra preciosa', cayó en la esfera semántica de *gemma*, que le in-

4 Ed. Madrid 1881, f. 113 *v*, p. 72 *b*.

5 Véase S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, 60.

6 Véase Dozy, II, 270 *a/b; Biblioteca Arabo-Sicula*, Raccolta di testi arabici... tradotti in italiano da M. Amari, I, 61, n. 3; *Nuḫbah ad-Dahhair fi Ahwal al-Djawahir*, par Ibn al-Akfani, Transcription par le P. Anastase-Marie de St. Elie, Le Caire 1939, p. 23.

fundió también el significado secundario de 'yema del huevo'. Esta adecuación semántica, calcada sobre una metáfora original, ha tenido una asombrosa vitalidad; pues irradió a los centros ciudadanos del Magrib árabe [7], y los representantes de *faṣṣ* ofrecen en el África del Norte un cuadro muy semejante al de *yema* peninsular. Es, pues, a mil años de distancia, un proceso singular de avance en dirección oriental de una palabra andaluza, cuyo enlazamiento causal merecería un estudio aparte, a la luz de las relaciones hispano-magribíes.

Dos estolas *morcerceles* (lín. 4/5).

Las estolas u orarios que forman parte de los ornamentos sagrados, eran de seda especialmente bordados o tejidos con oro y plata; los de nuestro inventario llevaban flecos de oro y gemas [8]. Hay diversos matices gráficos de esta palabra en los documentos medievales. Recordemos aquí tan sólo la variante *mozerzel (sella mozerzel)* del *Elucidário* portugués [9], cuya estructura fonética representa diáfanamente un participio de radical cuadrilítero, lo que nos autoriza a suponer una base árabe **musarsar* o **muṣarṣar* [10], que no está consignada en los diccionarios. Pero esta palabra queda luminosamente plasmada al darnos cuenta de que existe una palabra *ṣarāṣir* [11], que es la forma arabizada del persa سراسر *sarāsir* [12], 'brocado completamente entretejido con hilos de oro'; 'bordado sobre fondo de oro' [13]. He aquí, pues, un problema lexicológico enlazado íntimamente con el arte textil iranio. Es curiosísimo atender unos

[7] Marr.-argel. *fáṣṣ (al-bayḍa)*, tun. *fáṣṣ (al-ʿaḍma)* 'jaune d'œuf' (véase Lerchundi; Beaussier; Stumme, *Tunis. Gr.*, § 44; Bocthor, s. *jaune d'œuf*), al lado del clas. *mêḥḥ*.

[8] Bock, *Liturgische Gewänder*, II, 62-74.

[9] s. *atareça*.

[10] Gómez-Moreno, 127, interpreta *amorcesce* por 'labor metálica formando cadena', pensando, sin duda alguna, en el ár. *musalsal*, 'encadenado', lo que ya con vistas al objeto en cuestión no nos parece admisible.

[11] Fleischer, *Studien zu Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes*, III, 28.

[12] Compárese Vullers, II, 258 *b*: سراسر 'quod prorsus filis aureis intertexta sit dicta'.

[13] Dozy, s. v.

momentos a un testigo aislado de la misma voz, que se presenta en el habla de los tejedores de Tremecén: سرسر *sèrser*, ʿréunir en un seul écheveau plusieurs écheveaux appelés *yidd*' [14]; *sersūr*, ʿpaquet d'échevaux de fil de laine' [15]. No deja de ser impresionante que los residuos de una voz recogida en una iglesia de la Castilla medieval aclaren el origen de un término hasta la fecha oscuro de los tejedores tremecinos [16].

Una redoma *erag* (lín. 16).

La redoma o jarrita de panza esférica es tipo de vasijas conocido. Por lo que a la forma *erag* atañe, tenemos que insistir en las oscilaciones gráficas que ofrecen los documentos medievales: *irake*, *eirake*, *erage*, *airages*, *iraga*. No cabe duda de que estas variantes no representan sino el adjetivo árabe عراقي *ʿirāqī*, ʿprocedente del ʿIrāq, perteneciente al ʿIrāq' [17]. Y aquí parece ineludible prestar suma atención a la proyección medieval de este vocablo, no sólo por su fonetismo sino también al ser considerada en su enlace cultural.

El sur de Mesopotamia, con sus dos grandes arterias — Eufrates y Tigris — constituyó durante varias centurias el centro cultural e imperial del Islam, donde se cruzaban las rutas de los desiertos con las vías comerciales de los montes iranios. El perfil geográfico del ʿIrāq cobra pleno sentido cuando sea visto como enlace entre el Islam occidental y el oriental. En esta región se entrecruzan los bienes materiales y los espirituales; en su estructura oriento-occidental participaba de las tendencias artísticas de ambas partes. Pero el ʿIrāq era principalmente el centro productor de obras en vidrios tallados o en cristal de roca [18]. Hay referencias literarias de que en el palacio de Bagdad existían columnas de cristal. Una especialidad *ʿirāqī* era la talla de

14 *Le travail de la laine à Tlemcen*, par A. Bel et P. Ricard, 31, 321; véase también Beaussier, s. v.

15 Bel et Ricard, loc. cit.

16 A. Bel et P. Ricard (loc. cit.) formulan la pregunta siguiente: «Faut-il rapprocher ce terme de *ṣemṣer* ʿs'effilocher en parlant du bord d'un tissu', et de *ṣemṣūr* ʿpeloton de fil de chaîne pour *flij*'?».

17 Dozy-Engelmann, 87, s. *alcarraza*; 287, s. *irake*.

18 A. v. Kremer, *Kulturgeschichte des Orients*, II, 281 s.

la piedra Bezoar, muy apreciada en la Edad Media por sus propiedades mágicas. La glíptica *ʿirāqī* debía de estar influída por el arte persa y por el sirio. Aún se conservan de este arte algunas vasijas de ónice con formas animales. Tales vasijas, esmaltadas en azul cobalto, verde y oro, poseen un encanto colorista especial, merced a su reflejo metálico, producido por irisación [19]. Las relaciones artísticas entre Bizancio y Persia en las artes industriales son evidentes. La cerámica de origen mesopotámico se convirtió en valioso artículo de exportación, e *ʿirāqī* viene a ser el epíteto de los vidrios tallados para acentuar su procedencia mesopotámica [20]. Por ello, se encuentra con frecuencia en los documentos medievales [21] como atributo de vasos, cálices, cuencas, navecillas, redomas, jarros y demás vasijas.

Por otra parte, las formas transmitidas son muestras significativas desde el punto de vista fonético. Las variantes de la vocal inicial *i*, *e*, *ei*, *ai*, reflejan, de modo bien patente, la dificultad de transcribir el ع árabe, o sea la constreñida laríngea sonora, que también se transcribe a veces por medio de *h-* [22].

19 G. Migeon, *Manuel d'art musulman*, II, 158; *Les arts de l'Iran, L'ancienne Perse et Bagdad*, Catalogue Bibliothèque Nationale, 1938, p. 83 s.; *Meisterwerke muhammedanischer Kunst*, ed. por F. Sarre y F. R. Martin, tomo II, Munich 1912; G. Marçais, *Les faïences à reflets métalliques de la Grande Mosquée de Kairouan*, 1928.

20 «epitheton vasorum fictilium e vitreorum quae ex Irâco exportabantur», *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, IV, 299.

21 Los ejemplos de antiguos textos españoles pueden multiplicarse fácilmenie; véase Sánchez-Albornoz, 179, 180, 182, 199.

22 *Hispanoárabe*, 274-283. La sustitución de ع por la grafía *h*, de carácter más bien erudito (basada a veces en una permutación con el sonido sordo correspondiente) suele encontrarse con especial frecuencia en las transcripciones alfonsíes.

Esta transcripción fonética permite deducir el origen árabe de alguna que otra palabra todavía no reconocida como tal. Entre ellas figura con seguridad el ant. port. *oba*, *hova*, *hoba*, *aba*, *haba*, *huba* 'sobrepeliz' *(Elucidário)*, *opa* 'espécie de capa sem mangas, que tem, no lugar destas, buracos per onde se enfiam os braços, e é usada em actos solennes pelos irmãos de confrarias religiosas' (Figueiredo). Las etimologías hasta la fecha propuestas para esta voz (véase A. Nascentes) son del todo inadmisibles. Su identidad con el ár. عباء *ʿabāʾ* queda demostrada

La grafía con *-g-* ofrece un bonito ejemplo de la articulación arcaica y sonora del *qāf*, oclusiva uvular. Por fin, reviste especial importancia la correspondencia *-e* del sufijo denominativo *-ī*, fenómeno de asimilación producido por la velarización del sonido precedente [23]. Asimismo carece de acento de intensidad, por seguir a una sílaba de vocal larga, fenómeno del árabe vulgar muy notable frente a buen número de voces españolas con terminación en *-í* aguda, como *maravedí*, *turquí*, *carmesí*, *jabalí*, que indican procedencia u origen [24].

Esta *-í* final acentuada, sin embargo, aparece en la línea 30: (tapet) *bazli* (y 29 *bacbi*, manifiesto error de copista). La procedencia de la voz es palmaria: se trata de la nisba بصري *baṣrī* 'de Basora', cuya transcripción fonética exacta *baçri* también se ha conservado. *Baṣra*, emporio del comercio marítimo bajo el reinado de los califas abasíes, prestaba su nombre [25] a buen número de tejidos llegados de Oriente y embarcados en ese puerto de máxima importancia comercial.

Contemplaremos algo más rápidamente las restantes voces. Ahí está (lín. 18) *assagreg*, especificación de uno de los siete

por la mera definición de Dozy, *Vêtements*, 292: *ʿabā*, *ʿabāya* «une sorte de manteau court et ouvert sur le devant; il n'a point de manches, mais on y a pratiqué des trous pour y passer les bras; c'est l'habit caractéristique des Bédouins d'à peu près tous les temps». La correspondencia ár. *-b-* > port. *-p-* puede ilustrarse, por lo pronto, con la forma *abba* de Dozy (*op. cit.*, 292-295), que éste cita siguiendo los relatos de Burckhardt, Niebuhr, etc.

23 Véase *Hispanoárabe*, 337.

24 *Hispanoárabe*, 78-80. El caso de *iraḳe* demuestra que D. Lopes no informó bien a G. Colin, al sugerirle, en contra de la realidad de los hechos, la fórmula exagerada de que la *nisba* corresponde regularmente a *-í*; véase *Hésperis*, 7 (1926), 61, n. 1.

25 Karabacek, 304, menciona que, además de Baṣra, otras ciudades situadas en la costa del Golfo Pérsico gozaron de gran importancia políticocomercial; entre ellas, cita a Hurmūz, de cuyo nombre deriva correctamente *ermisinus* — Du Cange está equivocado al sustituirlo por *cremasinus* — (compárese it. *ermisino*, *ormesino*, fr. *armoisin*), utilizado para designar una seda satinada, con dibujos punteados y cuadrados, que en el siglo X se confeccionaba en las manufacturas de Fārs bajo la denominación de *sutūr muʿayyana muʿlama* (Iṣṭ., 153 $_{13}$; Ḥawq., 213 $_{20}$), o sea, 'colgaduras con dibujos romboidales'.

mantos, a diferencia de *greziscos* [26] y *ciclaton* [27]. Se refiere, pues, a la calidad de la tela, contextura, color o dibujo. Pero nos hemos de valer de otros testimonios del vocablo para aclarar la grafía algo enigmática, y así encontramos *exagege, exakeke*, formas que nos llevan a la base preciosamente registrada en el siglo XIII por el *Vocabulista:* شقيق *šaqīq* 'sericum', es decir, 'seda'. Este significado se atestigua una sola vez en el citado glosario hispano-árabe; todos los demás diccionarios definen *šaqīq* como término botánico, aplicado sobre todo a papaveráceas [28], cuyos pétalos de color rojo vivo manchados de negro en su base vendrían a coincidir, en una transmisión que tiene sus correspondencias, con el color rojo subido de un tejido de seda [29]. Y para desvanecer la última duda, topamos, en efecto, con dos documentos que citan textualmente *exage en-*

[26] Vignau, *Ind. Sahagún*, 610; Gómez-Moreno, 336; Sánchez-Albornoz, 192; para la formación, véase Steiger, *Schachzabelbuch*, glos., s. *guirguiesca.*

[27] 'Tejido a modo de raso' < pers.-ár. *siqlātūn (< sigillatus);* véase Karabacek, 274-283; G. Colin, *Siglaton, Romania, 56* (1930), 181 s.

[28] P. ej., *Papaver Rhoeas L.* 'amapola', *Papaver orientale;* véase Dozy, I, 733 *a; šaqāyiq* 'Papaver Rhoeas L. (flor)', C. Drog. Forsk., *ap.* Schweinfurth, *Arab. Pflanzennamen*, 78; *šaqīq* 'Ranunculus asiaticus L.'; *šaqā'iq en-nuʿmān* 'Anemone coronaria L.', 'Papaver Rhoeas L.', 'Tulipa L. (Oculus-Solis St. Amand)', Post, *Flora of Syria, Palestine and Sinai*, I, 5, 11, 33; J. E. Dinsmore *Die Pflanzen Palästinas*, Nr. 5, 16, 44, 1734; L. Trabut, *Flore du Nord de l'Afrique*, 293 *a*, s. *cheqaiq, chegig, chekiken; Tuḥfat al-aḥbāb*, 187, s. *šaqā'iq.* — Es muy significativo el que A. Trotter, *Flora economica della Libia*, 113, cite entre las clases de dátiles de Murzuch una denominada *šaqīq* (según Nachtigal), lo que pudiera referirse al color purpúreo de la fruta semimadura, especialmente apreciada por su jugo dulce.

[29] Véase *Ibn Khallikan's Bibliographical Dictionary*, translated by Mc. Guckin de Slane, vol. II, 57, n. 2, donde se señala la multitud de metáforas poéticas, inducidas por el color de esta flor. En este orden de ideas, merece mencionarse que el segundo elemento de la denominación árabe más frecuente de la anemona, شقائق النعمان *šaqā'iq an-nuʿmān*, parece constituir la base del gr. ἀνεμώνη, que, con el significado de 'el agraciado', se refiere a Adōnis, deidad siria, por lo cual el término, en cuestión, alusión al color de púrpura de la amapola, habría de traducirse por 'las llagas de Adōnis'; M. Casanova, *Journal Asiatique*, Jan./Févr., 1919, p. 135; *Tuḥfat al-aḥbāb*, loc. cit.; Muss-Arnolt, *Semitic Words in Greek and Latin*, 112. Por otra parte, Slane (loc. cit.) considera *nuʿmān* como grecismo.

carnada [30] (Yepes, *San Benito*, V, 424) [31] y *vermelia exageg* (Du Cange, s. *alchaz*).

Volvamos los ojos a las capas. Entre ellas figura una *allezefrange* (lín. 19), que como *greziscas*, *ovedes*, es característica del género. Aquí es donde vamos a encontrar las mayores dificultades, porque la palabra ha dejado margen a las más absurdas tentativas de combinación etimológica [32]. Ahora bien: recuérdese que la región irania de Suġd disponía de varios centros textiles. Uno de ellos es la ciudad de *Asparang* [33], cuya forma arabizada se transcribe por إسفرنج *'Isfaranǧ* [34]. Incluso se halla documentado el adjetivo denominativo: الاسفرنجي *al-isfaranǧī* [35], de modo que cabe caracterizar *allezefrange* como tela de seda, adornada con bordados de perlas, al estilo iranio oriental.

En las escrituras hispanas se produce con bastante frecuencia el término *ovedes* (lín. 20) y *ovetes* (lín. 23); agreguemos las formas atestiguadas a lo largo de más de un siglo: *oveite*, *obeit* y sobre todo una variante conservada en un documento del monasterio de Lorbán (Portugal) [36], que nos aclara luminosamente el origen árabe de la palabra: ... «et unum alihaf *hubeidi*» [37]. Es verdad que Gómez-Moreno supone que se trataba de colchas, paleas o greziscas, acaso labradas en Úbeda. Aun sin atender a las dificultades fonéticas, resulta poco probable que *'Ubbaḍa* poseyera en el siglo X una manufactura de tejidos

30 Citado por Villanueva, *s. v.* La etimología allí mismo propuesta no satisface desde el punto de vista fonético, ni desde el semántico.

31 *ap.* Michel. *Etoffes de soie*, II, 35, n. 1. Sobra discutir la conclusión errónea de Michel respecto a la procedencia de la palabra.

32 Tal etimología construída se halla en la *Medieval Spanish Word-List* de V. Oelschlaeger (*s. v.*), que intenta reunir *allezefrange* y *alezo* 'faja de lienzo'.

33 اسپرنک 'nom. urbis prope urbem Soġd Samarqand'; Vullers.

34 Véase Yāqūt, I, 248 ₄.

35 *Lubb al-lubāb*, 13 *a*|*b*; *Suppl. annot.*, 14; con mención de Ibn al-Aṯīr.

36 a. 1093.

37 *PMH*, DCCC, 474. Muy curiosa la forma fonética de esta cita portuguesa; comparada con los testigos anteriores, parece indicar introducción ulterior (inmigrantes mozárabes tardíos) o conservación fonética particularmente exacta del arabismo.

capaz de fabricar telas de seda tan preciosas. Queda fuera de duda que esta palabra ha de enlazarse con عبيدي *ʿubaydī*, que los diccionarios indígenas definen como 'tejido de seda negra, para prendas de mujer' [38]. Aunque el significado medieval de la palabra no puede recuperarse con seguridad absoluta, cabe afirmar que pertenece al fondo árabe de Siria, pues así lo confirma el toponímico *ʿUbaydiyya* [39].

No me voy a detener mucho en dar las numerosas variantes de *loztou* (lín. 28) para que se vea cuán enmarañado es el camino por donde hay que moverse. Basta por ahora citar la forma '*panno doxtoui*' (del Tumbo legionense a. 1038) [40], la cual nos lleva cabalmente al nombre de una factoría *Dastuwā*, en la provincia persa de Jūzistān, de donde proceden, según afirmación de los geógrafos árabes, los tejidos de seda دستوامي *dastuwā'ī* [41]. Al-Idrīsī, por ejemplo, en su gran recopilación terminada en 1154, observa, al tratar de las manufacturas de Damasco y Antioquía, que sus preciosos productos equivalen casi a los de *Dastuwā* [42].

Veamos ahora esta oscura forma *annomath* (lín. 22), que se refiere a *dalmáticas*, prenda eclesiástica, que se cita siendo *grecisca, morbcon* (de *marqūm* مرقوم, es decir, bordada con oro), de *ciclaton* y *annomath*. Hay que tener en cuenta que, fuera de nuestro ejemplo, todos los otros testimonios que se pueden atraer de la palabra, aparecen como descripción de tapices (*tapetes, almuzalla*), mantas (*galnapes, pallias*, que son tejidos de trama de tapiz), cojines o almohadones (*pulvinaria*), es decir, se sitúan todos dentro de la misma esfera semántica. Observemos primero que ya la forma exterior de la palabra sugiere un ori-

[38] *'Aqrab al-mawārid*, II, 737 *a* $_{20}$.

[39] Ḥawq., 139 $_{13}$, 150 $_{14}$; Dussaud, *Syrie*, VI, 489, que propone identificar *ʿUbaydiyya* y *Thubida, Tabula Peutingeriana* (segm. XI, 4).

[40] Arch. Cat. León, Tumbo de la Catedral Legionense, fº 34.

[41] 'sorte d'étoffe de soie qui tire son nom de la ville de *Dastuwā-Dastawā*', Dozy, I, 441 *b*; *Qāmūs*, I, 147. A esta etimología alude ya Sánchez-Albornoz, *Estampas*, 178.

[42] Dozy, I, 441 *b*; Schwarz, *Iran*, 383.

gen oriental [43]; en efecto, ha tenido una larga existencia, que se puede aclarar remontando muy lejos en su historia. Es el árabe نمط *namaṭ*, 'manta de fieltro o de lana', profusamente atestiguado en hispano-árabe [44]. Y una vez más, esta palabra ofrece una impresionante visión de la geografía económica y lexicológica, ya que se revela como venerable relicto iranio, que nos introduce de pleno en el arte textil del antiguo Turkestán. Voz advenediza de gran antigüedad, se remonta [45] al persa نمد *namad* [46], el que, a su vez, ha de relacionarse con el pahlavi *namat* (< avesta *namata*). *Namata* significa ya 'fieltro, manta de fieltro' y es probable designase primero el pelaje animal afeltrado y más tarde el producto artificial. Los tapices de fieltro constituyen hasta hoy día una especialidad de la industria casera de Khotan en la periferia oriental del Turkestán [47]. Es de suponer que el objeto y su denominación irradiaran pronto a la India, de manera que los monjes budistas llevaron vestidos de fieltro tal vez en la misma época en que los benedictinos leoneses y castellanos cubrían con esta idéntica tela sus altares y la utilizaron en la confección de dalmáticas. Y aunque el vocablo desapareció del ámbito peninsular (su último testimonio asoma en el árabe granadino del siglo XVI), sigue subsistiendo una sombra o reflejo de

43 Gómez-Moreno, 345, ha considerado igualmente esta posibilidad, «palabra árabe no bien definida».

44 'tapis qu'on étend sur le *bisāṭ* (alfombra grande)', Dozy, II, 726 *b*; 'tapetum', *Voc.*; *namát* 'frontal de altar', Alc., 255 *b* $_{21}$. — Es motivo de sorpresa advertir la persistencia de esta voz incluso en un arancel de los portazgos de Jaca y Pamplona, a. 1074-1094; me refiero al pasaje siguiente: «De *amato*, de purpura, de tirazii, VIII denarii»; *amato*, que el editor José Mª Lacarra, *Un arancel de aduanas del siglo XI*, Zaragoza 1950, interpreta dubitativamente (p. 11) por *amatista*, no es, en resolución, más que una mala grafía de *namaṭ*.

45 Tal vez por mediación del arameo נמטא; véase Fraenkel, *Aramäische Fremdwörter*, 102.

46 'lana coacta, pannus coactilis'; 'stratum ex panno coactili', Vullers, *s. v.*

47 Véase P. Horn, *Neupers. Etym.*, 1041; H. Huebschmann, *Pers. Studien*, 102; H. Lueders, *Textilien im alten Turkistan* (Abhandl. d. Preuss. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Klasse, 1936, Nr. 3, 13-20). — La confección de mantas de fieltro se puede comprobar también en la Persia occidental; Muq., 416 $_{22}$, menciona especialmente las 'célebres' mantas de Qurqūb.

la voz en las hablas beréberes; pero ha sufrido un grave rebajamiento: *tanamaṭ* significa 'largo costal de lana que se utiliza para el transporte de cereales' [48].

Y ahora nos está esperando un ejemplo superlativo: la historia de *fazroen* (lín. 26, 28, 29) representa una encantadora miniatura, cuyo interés etimológico corre parejas con el de su alcance histórico cultural. Por la finura y riqueza de su labor, *fazroen* fué principalmente de seda pura, sirviendo para doseles, paramentos o cortinas. Captamos aquí un fascinante aspecto de la Edad Media islámica. La instalación de las iglesias cristianas ofrece asombrosos puntos de contacto con las decoraciones utilizadas para adornar los lugares sagrados del Islam, ante todo, la mezquita del Profeta en la Meca, donde se acumularon las ofrendas votivas más preciosas y lucidas, joyas rutilantes, utensilios de oro y de plata y las telas destinadas para adornar el templo, desde el lino más delicado hasta los pesados tejidos de terciopelo y de seda [49]. Entre todos aquellos géneros sobresalían por su lujo las colgaduras de ديباج خسروان *dībāǧ jusrawān*, el satén de *Jusrawān*, o sea, 'tela de gala real' [50]. He aquí la

[48] Véase E. Laoust, *Mots et choses berbères*, 271/2. — Hasta la fecha no parece haberse reconocido la relación de esta voz con el ar. *namaṭ*. En este orden de ideas cabe señalar que las denominaciones de instrumentos de carga existentes en los dialectos beréberes proceden muchas veces de otros idiomas, por ejemplo, *asaxu* (Izayan, Zemmour), *saku* (Aures), reflejo del lat. s a c c u s; véase Laoust, loc. cit.

[49] Véase Karabacek, *Susandschird*, 170 s., 181, 188; al-Maqrīzī, *Al-mawāʿiẓ wal-iʿtibār fi ḏikr al-jiṭaṭ wal-āṯār*, I, 451 s.; II, 288, etc.

[50] Compárese el persa خسروانه 1. 'Khosrois aut regis instar' 2. 'regius met. excellens, de quavis re gratissima, pulcerrima et magna' (Vullers; compárese *jusrawān*, adjetivo, en Fritz Wolff, *Glossar zu Firdosis Schah-name*, Berlin 1935, p. 323 *a*). — Los testimonios de *jusrawānī*, registrados por Dozy (loc. cit.), se complementan oportunamente, considerando los inventarios de los tesoros amontonados por la dinastía fatimí; véase al-Maqrīzī, op. cit., I, 411 $_{23}$; 417 $_{1, 2, 5}$, etc.; allí se registra también la expresión sinónima de *al-dībāǧ al-malakī* 'raso real, precioso', con lo que cabe comparar, en relación con lo arriba expuesto, la designación característica *tapis de Mecque*, la que, como expresión del máximo esplendor, se concede a los tapices persas de Kirmānšāh, conocidos por el destello de sus ricos colores. Nótese que el ديباج خسرواني está profusamente atestiguado en los

solución del enigma lexicológico que acabamos de plantear. *Fazroen* no es otra cosa que el resultado mozárabe de خسروان *jusrawān*, 'real, principal, magnífico' [51], del persa *Jusraw* [52] (nombre de dos monarcas sasánidas) [53], que luego pasó a significar 'soberano', añadiéndosele el sufijo nominal del persa moderno *-ān* [54], que se emplea asimismo en la formación de adjetivos.

Desde el punto de vista fonético ha de notarse, en primer lugar, que el orden de las vocales, insólito en la estructura fo-

inventarios árabes de donaciones y regalos. He aquí un ejemplo entre muchos:

وخز السوس ووشي اليمن والاسكندراني وسلجم خراساني وديباج خسرواني ...

«soies de Soûs, broderies de Yemen et d'Alexandrie, *saldjam* de Khorâsân, brocard de Khasrawân...»; véase P. Casanova, *Notes sur les voyages de Sindbâd le Marin*, Bullet. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, XX, Le Caire 1922, pp. 41/53.—Es curioso observar además que los historiadores árabes de Persia conservan esta forma propiamente persa, *xusrawānī;* véase A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 2ª ed., Copenhague 1944, p. 485 sq. Véase también الخسرواني الحرير الرقيق الحسن الصنعة *Ġawâlîḳî's Almuʿarrab*, ed. E. Sachau, Leipzig 1867, p. 60; al-Maqqarī, II, 430 $_{13}$.

51 Dozy, I, 371 *a/b.*

52 *Grdr. d. iran. Phil.*, I, 2, 193; Th. Noeldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, 151, n. 1. Es digno de notarse que la forma arabizada de *Jusraw* suena normalmente كسرى *kisrā* (con la *nisba* كسروي ـ كسري *kisrawī-kisrī*), de lo que se desprende que *jusrawān(ī)* se transmitió, independientemente del nombre propio, como denominación de tejido; véase también Fraenkel, *Aramäische Fremdwörter*, 43 s.

53 Jusraw I Anōšarwān 'el del alma inmortal' (531-79), el más grande de los reyes sasánidas; Jusraw II Parwēz (590-628). *Jusraw* era, en persa, también el nombre de una flor y, tal vez, en consecuencia, de un color. En el pequeño tratado pehleví, *El Rey Jusraw y su paje*, se encuentra en una enumeración de flores *xusrav-sparam*, que no se refiere a la flor real (el jazmín). La versión árabe del cuento contiene un pasaje desaparecido en pehleví, en el que se citan los tejidos; se trata del texto de Ṯaʿālibī, *Histoire des rois de Perse*, ed. Zotenberg, p. 710.

54 *Grdr. d. iran. Phil.*, I, 2, 176. Este sufijo, que asimismo se utiliza para formar sustantivos, patronímicos, nombres de país y lugar, tampoco es extraño a las lenguas semíticas (Brockelmann, *Grdr. d. vergl. Gram. d. semit. Sprachen*, I, 338 s., en especial, terminación de locativo, 393).

nológica del iberorrománico, se modifica por metátesis: *jusrawān - *josravēn* [55] pasa a *jasro(v)en*. Asimismo merece señalarse con ahinco la sustitución de la inicial *j-*, fricativa velar, por *f-*; en nuestra *Contribución a la fonética del hispanoárabe* [56], hemos tratado de demostrar que los arabismos castellanos muestran una aspiración laríngea o *f-* bilabial (φ) para sustituir la fricativa velar sorda ج *j*; *fazroen* puede citarse entre los ejemplos más antiguos de esta transposición articulatoria, transcrita por *f-*, la que se desarrolló probablemente por influencias eruditas [57].

Acerquémonos, para acabar, a la palabra *alladon* (lín. 31), que es precisamente la que ha inventariado don Ramón Menéndez Pidal, atribuyendo la *-d-* de *alladon* a una extraña sonorización, puesto que parte de la base germánica *l a t t a* , admitiendo el vínculo *lata (hoja de lata* 'palo') *- latón*, y siguiendo en esto la hipótesis de Meyer-Lübke. Y sin embargo, no creo que haya la menor relación etimológica entre *lata* 'palo' y *latón (morisco) - alladon* 'azófar'. ¿Qué origen tendrá *latón - alladon*? — Esta enigmática palabra no es otra que el árabe لاطون *lāṭūn* [58], atestiguado ya en Ibn al-Sikkīt, muerto en 859 en Bagdad; la alcurnia de esta interesantísima voz ha de buscarse en los dialectos turcos: *altyn* 'oro'; con esta acepción en todos los dialectos,

[55] Sobre la palatalización de $\bar{a} > \bar{e}$, bajo la influencia de la *imāla*, véase Steiger, *Hispanoárabe*, 314 ss.

[56] 218-232.

[57] Creemos poder añadir aquí la suposición de que *jusrawān*, en distintas fases y variantes, aun no interpretadas correctamente, subsiste en los antiguos documentos iberorrománicos. Desgraciadamente, no nos es dable comprobar los textos portugueses, de los que el *Elucidário* cita formas como *fazenroo, faceiroo, faceiro, faceiroa, facezeiro*, interpretadas todas ellas por 'pequena almofada, travesseiro ou cabeçal, em que a face se reclina'. Nos preguntamos, sin embargo, si no se trata de deformaciones de *jusrawān*, cuyo grupo *-sr-*, de articulación difícil, se descompuso bajo la influencia etimológica popular de f a c i e s , con lo que se oscureció definitivamente la derivación ya no comprendida. Véase también García de Diego, *Contribución al diccionario hispánico etimológico*, que explica el ant. esp. *fazaruelo, façeruelo* por 'sufijación latina o romance'. En todos estos casos, solamente llegaremos a soluciones ciertas comprobando el contexto documental.

[58] *Hispanoárabe*, 354/355; véase ahora, sobre todo, *Vox Romanica*, 10, p. 36; *Festschrift J. Jud*, p. 665.

excepto en las hablas yakutas, en que *altan* significa 'cobre'. Recuérdese, sobre todo, la cita de Nebrija *alaton morisco* 'orichalcum'. Así, no ofrece duda, creo, que *laton* 'azófar' no puede proceder de *lata* 'palo'. Nada se opone, en verdad, a considerar *lāṭūn* como un préstamo árabe muy antiguo, proveniente de un dialecto occidental o meridional del grupo turco. Incluso podemos apreciar en su justo valor la grafía *-d-* de *alladon*, puesto que la *ṭ* enfática se transcribe no pocas veces por medio de una sonora: esta variante de *alaton* encuadra perfectamente en el sistema de la fonética hispano-árabe.

Y ahora se ha descorrido ya la cortina que cubría el misterio: de un hondón de siglos llega a nuestra inteligencia, con sorprendente y perspicaz nitidez, un antiquísimo fondo de voces, árabes y persas de origen, incrustadas en el latín medieval de un inventario eclesiástico. ¡Venerable tesoro que tras novecientos años de sombra opaca revela ahora diáfanamente su procedencia y su sentido!

¿Cuál ha sido el imán polarizador que hizo plasmar en netos arabismos tan admirables productos artísticos como los que esmaltan por todas partes este documento? Inútil parece afirmar que no hemos hecho más que asomarnos al tema; pero a poco que se profundizara, hallaría una mano investigadora curiosos testimonios de la mozarabía bilingüe, donde arraigaron y florecieron con singular pujanza y lozanía las culturas más nobles del orbe islámico. Y aunque se disolviera en territorio cristiano según la reconquista avanzaba, no por eso dejaba de legarnos un precioso recuerdo lingüístico de su dinamismo vital.

ARNALD STEIGER.

Abreviaciones bibliográficas:

Alc.:	Pedro de Alcalá, *Petri Hispani de lingua arabica libri duo*, Pauli de Lagarde. Gottingae 1883.
'Aqrab al-mawārid:	*Aqrab al-mawārid*, redactado por Saʿīd al-Jūrī aš-Šartūnī, 2 tomos y un suplemento. Beirut 1889-1893.
Beaussier:	*Dictionnaire pratique arabe-français...*, par M. Beaussier (Marcelin). Nouvelle édition, par M. Ben Cheneb. Alger 1931.
Berggren:	*Guide français-arabe vulgaire des voyageurs et des francs en Syrie et en Égipte*, par J. Berggren. Upsal 1844.
Bock, *Liturgische Gewänder:*	*Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters* von Fr. Bock. 3 Bände. Bonn 1859-1871.
Bocthor:	*Dictionnaire français-arabe* [4], par Ellious Bocthor. Paris 1869.
Dozy, *Vêtements:*	*Dictionnaire détaillé des noms de vêtements chez les Arabes*, par R. P. A. Dozy. Amsterdam 1845.
Dussaud, *Syrie:*	*Topographie Historique de la Syrie antique et médiévale*, par René Dussaud. Paris 1927.
Elucidario:	*Elucidario das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram...*, por Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, 2ª ed., 2 tomos. Lisboa 1855.
Gómez-Moreno:	M. Gómez-Moreno, *Iglesias mozárabes.* Arte español de los siglos IX a XI. Madrid 1919.
Ḥawq:	Ibn Ḥawqal.
Hillelson:	*Sudan-Arabic, English-Arabic Vocabulary*, by S Hillelson. London 1925.
Hispanoárabe	*Contribución a la fonética del hispano árabe y de los arabismos en el iberorrománico y el siciliano*, por Arnald Steiger. Madrid 1932.
Iṣṭ:	Iṣṭajrī.

Karabacek: *Die persische Nadelmalerei Susandschird.* Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Tapisserie de Haute Lisse von Joseph Karabacek. Leipzig 1881.

Landberg: *Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale* par le comte de Landberg. Premier volume *Ḥaḍramoût*. Leide 1901.

Lethem: *Colloquial Arabic. Shuwa Dialect of Bornu, Nigeria and of the region of Lake Chad* by G. J. Lethem. London 1920.

Lubb al-lubāb: *Liber As-Sojutii de nominibus relativis*, ed. P. J. Veth, Leiden 1840; *Supplementum annotationis*, Leiden 1851.

Michel, *Etoffes de soie:* *Recherches sur le commerce, la fabrication et l'usage des étoffes de soie, d'or et d'argent et autres tissus précieux en occident, principalement en France pendant le moyen âge*, par Francisque Michel, 2 tomes. Paris 1852-1854.

Muq.: Muqaddasī.

PMH: *Portugaliae Monumenta Historica. Diplomata et Chartae.* Volumen I. Olisipone 1867.

Rossi: Ettore Rossi, *L'arabo parlato a Ṣanʿâ'*. Roma 1939.

Sánchez-Albornoz: *Estampas de la vida en León durante el siglo X*, por Claudio Sánchez-Albornoz y Menduiña. Madrid 1934.

Schwarz, *Iran:* *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, von Paul Schwarz. Leipzig-Berlin 1925-1936.

Seybold: *Glossarium latino-arabicum*, ed. Ch. F. Seybold. Berolini, 1900.

Stace: *An English-Arabic Vocabulary*, by E. V. Stace. London 1893.

Steiger, *Schachzabelbuch:* Arnald Steiger, *Alfonso el Sabio, Libros de acedrex, dados e tablas. (Romanica Helvetica, 10)*. Genève-Zürich 1941.

Vignau, *Ind. Sahagún:* *Índice de los Documentos del Monasterio de Sahagún, y Glosario y Diccionario geográfico de voces sacadas de los mismos*, publ. por el Archivo Histórico Nacional. Madrid 1874.

Villanueva: Antolín P. Villanueva, *Los ornamentos sagra-*

dos en España. (Colección Labor, nos 356-357). Barcelona 1935.

Voc.: *Vocabulista in Arabico*... pubblicato... da C. Schiaparelli. Firenze 1871.

Yāqūt: *Muʿ ŷam al-buldān*. Geographisches Wörterbuch, ed. F. Wüstenfeld, 6 Bde. Leipzig 1866-73.

LOS MANUSCRITOS ÁRABES DE CONDE (1824)

Suele ser motivo de sorpresa para los bibliógrafos e historiadores de las bibliotecas la ausencia de códices árabes en España. Con un pasado islámico de siete siglos, por ventura se mencionan algunos escasísimos manuscritos conservados en el país: casi todo lo que conocemos es importado, empezando por los magníficos fondos de la Biblioteca de El Escorial.

Y, sin embargo, en el siglo XVIII hay un renacer de estudios arábigos en España que llega hasta hoy. Precedentes de los nombres de Asín y García Gómez son los de la cadena de estudiosos cuyos eslabones destacantes en el XIX son Gayangos, Moreno Nieto, Codera, Eguílaz, Simonet, Estébanez Calderón, Conde, etc., que a su vez enraízan en lo trabajado por Cañes, Lozano, Pizzi, Bacas Merino, etc.

Bien seguro es que cada uno de estos eruditos se formó su propia biblioteca [1], aunque contasen con la Real y la escurialense. Excepto lo de Gayangos, Estébanez y algún otro del XIX, es escasísimo lo que sabemos de lo que poseían los demás. Por ello nos parece curioso exhumar hoy el catálogo de los manuscritos arábigos de don José Antonio Conde, tan duramente censurado por Dozy, pero en muchos pasajes rehabilitado ya de las acritudes con que le distingue el ilustre orientalista holandés.

1 Con la excepción, al menos, del P. Cañes: sabemos por testimonio de Moldenhahuer que no tenía en su celda ni un solo manuscrito árabe.

La vida de Conde ha sido objeto de un trabajo, desigual pero bastante útil, de don Pedro Roca [1]. No hemos podido, sin embargo, encontrar en él más noticias sobre su librería que la que se contiene en una carta de don Julián Pablo Conde a don Leandro Fernández de Moratín: que los testamentarios hicieron un *Inventario* de los libros y las monedas.

¿Qué fué de todo ello desde el 12 de junio de 1820? Lo ignoramos. Lo cierto es que a partir del 6 de julio de 1824 comenzó la subasta de la biblioteca de Conde en Londres.

Para esta venta pública se redactó un catálogo, hoy rarísimo. Mr. Evans, que realizó la subasta, parece que incluyó entre los libros de Conde algunos que jamás le habían pertenecido. Leamos a Salvá: «Este es el primer Catálogo de una venta casi exclusivamente compuesta de libros españoles. Comprende mil trescientos sesenta y cinco artículos, de los cuales puede asegurarse que no hay cien que hayan pertenecido a Conde. Es una práctica constante de los extranjeros para dar nombradía a estos Catálogos, el suponer ha sido formada la colección por algún personaje distinguido, y si en algunas ocasiones no tienen sujeto recientemente fallecido de quien echar mano, inventan un apellido cualquiera recurriendo más frecuentemente a los de origen ruso o germánico» [2].

No sabemos por qué, pero columbramos a través de estas duras frases de Salvá quizá un remusguillo por no haber sido él, librero español anticuario, con tienda abierta en Londres, quien pusiera en venta tan hermosa colección. De una u otra forma, lo cierto es que si el bibliópola britano «enriqueció» los volúmenes de Conde con tal cual joya, en la sección de manuscritos árabes es probable que se limitara a registrar lo que efectivamente había, sin mezcla de extraña procedencia, en casa del arabista. Muchos de ellos son, evidentemente, españoles: copias, extractos y apuntes, propios o ajenos, de trabajos en marcha.

[1] Pedro Roca: *Vida y escritos de don José Antonio Conde*, arts. en la *RABMus.* 3ª ép., VIII (1903) 378, 458; IX (1903) 279, 338; X (1904) 27, y XII (1905) 139.

[2] *Catálogo de la Biblioteca de Salvá*, Valencia 1872, tomo II, nº 2465.

La sección *Oriental Literature* ocupa en el *Catalogue* [1] los ciento noventa últimos números: del 1176 al 1253 son impresos y del 1254 al 1365, manuscritos. Nada advertimos en aquéllos que nos haga sospechar fraudulencias y acrecentamientos. Los otros, en su mayoría, prueban bien su origen hispánico y, con toda seguridad, de Conde o de don Mariano Pizzi.

Bastará pasar la vista por la relación bibliográfica para encontrarnos una obra del benemérito P. Cañes (1326), otra de Casiri (1254), otra de Fr. Patricio de la Torre (1357), un *Alcorán* «hallado en Ciudad Real» (1316) y nada menos que nueve códices que son copia de otros tantos escurialenses (1276, 1278, ¿1294?, 1306, 1311, 1312, 1313, 1315 y 1328).

Veinticuatro llevan el título en castellano (1317, 1318, 1320 a 1324, 1327, 1329, 1330, 1332 a 1339, 1355, 1356, 1359, 1360, 1362 y 1365), pero de modo tan sumario y elemental, que parece que el catalogador se ha ido limitando a copiar asientos de un inventario que transcribiese solamente un somero apunte como los que es frecuente encontrar en las guardas de los libros viejos.

Si concedemos algún crédito a lo dicho por Salvá, negando que los libros fuesen de Conde — y ciertamente es rarísimo que entre tanto volumen no haya ni uno solo con estudios propios, mientras la Biblioteca Nacional o la Academia de la Historia de Madrid los conservan — habrá que ver a quién pudieron pertenecer.

Para nosotros no hay otro candidato posible. Lo que sí es seguro es que quien fuese adquirió casi todos los papeles de arabistas antecesores o contemporáneos y es curioso notar cómo figuran en la colección piezas que pertenecieron a Casiri, Fr. Patricio de la Torre, el P. Cañes y hasta diecisiete manuscritos de don Mariano Pizzi.

[1] *Catalogue of a rare, and interesting Spanish books, and a few miscellaneous articles, forming The library of don J. Antonio Conde... which will be Sold by auction, by Mr. Evans, at his house, nº 93, Pall-Mall. On Tuesday, July 6, and Four following Days 1824;* 8º mayor. 93-[1] pp. Entre las piezas de primer orden que figuran en este Catálogo está el *Cancionero de Baena.* Transcribimos el texto de la parte de manuscritos árabes tal como aparece en el impreso inglés, sin modificar absolutamente nada.

Este último escritor fué médico y catedrático de árabe en los Reales Estudios de Madrid. Nació al arabismo con una superchería — fué crédulo más que falsario — en 1761, al imprimir un *Tratado de las aguas medicinales de Salam-Bir, que comúnmente llaman de Sacedón* [1].

Parece ser que aprendió la lengua con el orientalista de la Biblioteca Real don Juan Amón y que ese inicial tropiezo le hizo quedarse al margen de la poderosa corriente encabezada por Casiri y robustecida por Campomanes, Banqueri, Bahna, etc., que le ignoraron o le despreciaron.

En 1787 tenía ya preparados, según nos informa Sempere y Guarinos [2], siete libros y varios opúsculos sueltos, todo «en disposición de darse a luz, si se le franquean los auxilios necesarios». No conocemos nada impreso suyo. Es probable que todo quedase inédito, por cuanto excepto uno — *Gramática de la lengua arábigo-erudita, en metro castellano* —, los demás figuran en el *Catalogue* a que nos referimos y su identificación parece fácil: la versión en prosa de esta *Gramática* es el número 1347; el *Compendio* el 1348; el *Diccionario de partículas latino-hispano-arábigas* el 1343; otro *Diccionario de partículas árabes* el 1344; la *Historia de Timur*, escrita por Arab-Siag el 1355; la *Paleografía árabe* el 1353 y finalmente los *Diálogos arábigo-hispanos* el 1342.

Bien pudo ser, sin embargo, que Conde adquiriese en Madrid los papeles de Pizzi o que el librero los añadiera a su colección. De todas formas lo que es indudable es que la mayoría de los manuscritos proceden de España y hay muchos de ellos que son materiales para trabajos históricos y filológicos.

Ahora bien, la pregunta surge en seguida: ¿qué fué de estos volúmenes errantes? Para contestar haría falta una erudición arábiga que estamos muy lejos de poseer. Pero sí creemos haber descubierto el paradero de unos pocos de estos libros.

[1] Contra esta ficción enderezó un irrebatible y durísimo ataque Palomares en 1765, que estuvo inédito hasta 1805, en que lo publicó el periódico *Variedades de Ciencias, Literatura y Artes*, año II (1805), tomo III, 363-374. Los informes de Casiri y Bahna, extractados en Muñoz y Romero, p. 266.

[2] Sempere y Guarinos, *Biblioteca...*, tomo IV, pp, 205-207.

Lucien Bouvat publicó en 1906 un importante trabajo titulado *Sur quelques manuscrits de la Société Asiatique relatifs a l'Espagne* [1], en el cual hizo la historia y descripción de los pocos volúmenes existentes en la Biblioteca corporativa referentes a nuestro país.

Excepto uno, que había sido obsequio de A. Cherbonneau, todos los demás «proviennent d'un don fait à la Société Asiatique, en 1824, deux ans à peine après sa fondation, par Lord Kingsborough. Garcin de Tassy dressa, dans le *Journal asiatique* (tome V, 1824, pp. 378-380, et tome VI, 1825, pp. 126-128), un inventaire sommaire des trente-cinq manuscrits espagnols, arabes, persans, turcs et hindoustanis provenant de ce don, qu'accompagnait un autre don de livres japonais. Nous ne savons où ni comment le donateur, Eduard King, vicomte Kingsborough, s'etait procuré ces manuscrits».

A la vista del *Catalogue* mencionado, nosotros sí sabemos algo de lo que ignoraron Garcin de Tassy en 1824 y Lucien Bouvat en 1906: los manuscritos de la Sociedad Asiática fueron comprados por Lord Kingsborough en la Venta Conde, bien a través de libreros o a éstos tras su adquisición allí.

Entre 1824 y 1906 se extraviaron dos manuscritos del donativo del Lord: la *Gramática Arábiga erudita que para la enseñanza de sus discípulos dictó de memoria* don Mariano Pizzi y Frangeschi, fechada en 1784, difícil de identificar entre los varios ejemplares que figuran en la Venta, y una copia de *Obras* del P. Las Casas que no hace a nuestro propósito.

Bouvat se propuso únicamente reseñar los manuscritos relativos a España por su contenido, desdeñando aquellos otros hispánicos por su procedencia, etc., y solamente de estos menciona, por estar cubierto de notas en español, el شرح العمدة في شرح البردة, *Comentario sobre el poema de la Borda* de Charaf ed-Dîn Al-Boûṣîrî por Sayyid ibn Yoûsouf ibn Sayyid Al-Modlîrî (número 8), que no tenemos inconveniente en identificar con el número 1305 de Conde: *Sad ben Jusuf ben Saad Aliri, poesis elegiaca, cum commentariis.*

[1] *Revue Hispanique*, XV (1906), pp. 721-739.

Sigue Bouvat la numeración del *Catálago* actual de los manuscritos de la Sociedad, en el cual no van seguidos los de igual procedencia. El primero que examina (nº 1), bajo el encabezamiento de *Tomo Segundo* ص - ى es un *Diccionario árabe-español-latino* sin nombre de autor, escrito en el siglo XVIII, con 1931 páginas. «Une etiquette apposeé au bas des premiers feuillets du texte porte le numero 1356», que es justamente el del Catalogue de Conde: *The second volume of an Original Arabic and Spanish Dictionary of 1938 pages in folio.*

El nº 18, *La Cosa deseada por el que quiere estudiar la historia de los hombres notables de Al-Andalus*, por Aḥmad ibn Yaḥyâ ibn Aḥmad Aḍ-Ḍabbî, copia hecha por don Manuel Bacas Merino en marzo de 1806, parece corresponderse con el 1312 de Conde: *Admed ben Yehya ben Admed ben Omayra Eddobi ex Cod. Escur. Nº 1676.*

Libro titulado La Continuación sobre la historia de los escritores de España, sus doctores, tradicioneros, jurisconsultos y literatos, obra del cheikh, del erudito Aboû'-l-Kâsim Khalaf ibn ʿAbd Al-Malik ibn Bachkouwâl, es el 19 de la Sociedad Asiática, identificable con el 1313 de Conde: *Ben Bascual: historia ex invasione Arabum in Hispania et de viris illustribus ex Cod. Escur. Nº 1677.*

Sin duda alguna el 20 de Bouvat, *Segunda parte del libro titulado Complemento del libro titulado la Continuación*, compilado por el jurisconsulto, el imán, el distinguido, el tradicionero, el ḥâfiẓ lleno de discreción, el secretario excelente y lleno de actividad, el juez glorioso e íntegro, ʿAbdallâh ibn Moḥammad ibn ʿAbdallâh ibn Abî Bakr Al-Koḍâʿî el Valenciano, conocido por el nombre de Ibn Al-Abbâr, es el 1315 de Conde: *Abdalla Mahamed ben Abar: historia rerum Arabum in Hispania ex Cod. Escur.*

El vestido de seda bordada, por Aboû Bakr ibn Al-Abbâr Al-Koḍâʿî el Valenciano, que lleva el nº 21 de Bouvat no es otro que el 1311 del *Catalogue: Historia rerum gestarum Arabum in Hispania, ex Bibliotheca Escurialensis.*

Tal vez pueda identificarse el 24, que contiene dos obras de

Ibn Al-Khaṭîb *Los vestidos señalados* y *El resplandor de la luna llena sobre la dinastía de Naṣr* con el 1306 de Conde: *Abulcatif, notitia historica Africae et Hispaniae codex translatus ex Bib. Escurialum.*

Los *Aforismos de Hipócrates en árabe copiados con exactitud, y teniendo presentes tres exemplares*, por don Mariano Pizzi en 1796 (nº 31), sin duda son los que se registran bajo el número 1331 del *Catalogue* bajo el título de *Aforismos de Hippocrates; Ms. de Pizzi.*

No presentan problema de identificación los dos volúmenes que registra Bouvat con los números 59 *a* y 59 *b*, que aparecen en el *Catalogue* bajo uno solo: 1348. El *a* es el *Compendio de la Gramática árabe que para el breve adelantamiento de sus discípulos compuso* el Dr. D. Mariano Pizzi (1780-1785) y el *b* es otra redacción más completa, ambas con esta rúbrica en Conde: *[Gramática árabe] en compendio. Ms. de Pizzi. 2 vols.*

El único que no hallamos en el *Catalogue* (seguramente por inexperiencia nuestra) es el 35: *La cuarta sección del Escrito conciso, comentario del Libro de Allâh el Todopoderoso*, obra de Aboû Mohammad ᶜAbd Al-Ḥaḳḳ, hijo de Aboû Bakr Ghâlib ibn ᶜAbd Ar-Raḥmân Ibn ᶜAṭiyya Al-Mouḥâribî, hermoso manuscrito antiguo de estos *Comentarios.*

Tenemos la fortuna de manejar un *Catalogue* que lleva manuscritas las indicaciones del precio de venta y de las personas que adquirieron los libros, y por ellas sabemos que seis fueron comprados por Kivington (1305, 1306, 1311, 1313, 1315, 1356), dos por Duncan (1312, 1331), y uno por Heber. Inmediatamente se desprendieron de los volúmenes a favor de Lord Kingsborough, puesto que la venta tuvo lugar en julio de 1824 y en el mismo año ingresaron en la Sociedad Asiática como donativo del Lord.

Sería curioso, con el *Catalogue* de la Venta Conde, ir identificando el resto de los manuscritos donados que fueron por junto treinta y cinco. Para facilitar esa labor futura reimprimimos a continuación la parte de manuscritos orientales: otro día quizá habrá ocasión de mencionar los impresos, los cuales, si en

corto número, sirven para conocer los instrumentos de trabajo de un arabista español a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. — *C. Ron de La Bastida.*

[CATÁLOGO DE LOS MANUSCRITOS ÁRABES DE CONDE]

ARABIC MANUSCRIPTS, INCLUDING THE VALUABLE COLLECTION MADE BY CONDE, WITH A WIEW TO ILLUSTRATE THE ORIGIN, PROGRESS, AND DECLINE OF THE POWER OF THE ARABS IN SPAIN

1.254. Tractatus Philosophiae, a Michaeli Casiri.

1.255. Surae aliquot ex Alcorano. 16mo.

1.256. Transitus Prophetae Mahomed. 16mo.

1.257. Miscellanaea: Orationes et Proverbia. 8vo.

1.258. Apocalipsi Divi Joan. 4to.

1.259. Surae aliquot ex Korano. 4to.

1.260. Colloquia varia et utilia: autore Yahia ben Adi Liber Scientiae naturalis. — alius de Sale minerali Collectio de Medicamentorum: et alia, et de coloribus. 8vo.

1.261. Calendarium Persicum. 4to.

1.262. De precibus et modo precandi. 4to.

1.263. Mochtasar ex Alii ben Isa ben Oveida, Tolaytoli de practica Religione Mahumedorum. 4to.

1.264. Collectio fabularum et carminum ex Omar ben Jaret. 4to.

1.265. Abu Muhamed Alcasen ben Alii et Harabi de Poesia et Rethorica Arabica. 16mo.

1.266. Preces aliquot, et Surd ex Korano. 16mo.

1.267. Koran. 8vo.

1.268. Histoire de Djameret fils de Daniel: traduit du Turc en François sous la direction del P. Romain de Paris Conseiller des Missions de Grèce par Jean Bapt. Desiennes 1732. 4to.

1.269. Liber Precum et Salutationum. 4to.

1.270. Principium et Arcanum fidei, Arabice et Persice. 8vo.

1.271. Itinerarium ad loca Sancta, a Baker-et Haravi. 8vo.

1.272. Exhortaciones spirituales ad populum, Cophtice et Arabice. 4to.

1.273. Surae aliquot ex Koran. 12mo.

1.274. Orationes et Colloquia ad Prophetam. 4to.

1.275. Kefia ex Aben el Hagel: de Grammatica et particulis. 4to.

1.276. Epitome Historiali ex Ben Joena, Anafita, Codex Escurialensis 1837. 4to.

1.277. Abu beker Ben Hamet ex Apamea de jure et legibus Mahumetorum et carmina varia. 4to.

1.278. Liber de Physionomia. Cod. Esc. 1836. 4to.

1.279. Historia Regni Fez ex Abdel Halim 4to.

1.280. Attachmis seu Pentodia, poema. 4to.

1.281. Tractatus Historicus de prerogativis Arabicae Nationes. 4to.

1.282. Poemata varia Authoris incerti: Codex mutilus. 4to.

1.283. Collectio Precum et Orationum. 4to.

1.284. Tractatus de Jurisprudentia practica. 4to.

1.285. Kitab Asaluet manuale orationum Chistianorum. 16mo.

1.286. Histoire de Lehraseb, traduite du Turc. 4to.

1.287. Liber precum ad Prophetam. 4to.

1.288. Principia grammaticae a Mahumed ben Daud ad harum. 4to.

1.289. Proverbia Moralia ex Abi Obeid Elkamita, Hedyarita. 4to.

1.290. Liber historicus à Creatione Mundi. 4to.

1.291. Collectio carminum variorum. 8vo.

1.292. Elementa linguarum Arabicae et Persianae. 8vo.

1.293. Miscellanea mutila. 4to.

1.294. Alhasam: de laudibus vitae solitaria. Cod. 1769. 4to.

1.295. Hasim: Colloquia varia ex Califa Bagdad. 4to.

1.296. Surae aliquot ex Korano. 8vo.

1.297. Idat Xuhur, directorium religiosum. 8vo.

1.298. Opuscula de laudibus prophetae: medicamenta varia et dicta prophetae. 8vo.

1.299. Acba: de dictis Prophetae. 8vo.

1.300. Kitey-Oltarguib Weltaschwig: ex Jusuf ben Seid Kari, Alcatib de precibus. Año 1002. 4to.

1.301. Koran mutilus, cum notis. 4to.

1.302. Tractatus de medicina spirituali. 4to.

1.303. Liber Precum. 8vo.

1.304. Aldimirz, Vita animalium: Gallice versa. 8vo.

1.305. Sad Ben Jusuf, ben Saad, Aliri, poesis elegiaca cum commentariis, fol.

1.306. Abulcatif, notitia historica Africae et Hispaniae codex traslatus ex Bib. Escurialum. 4to.

1.307. Taki Eddin Mohammed Fezzita: Judex maleficiarum. Epitome historiae Abecitarum Orientis. 4to.

1.308. Collectio Poematum variorum, ex Abulfaragi Ali ben Hosein, ben Mohammed. 4to.

1.309. Abulcasim Salamum, ben Aly, ben Salamum, el Caneri. Decisiones juris: et de testimoniis publicis. 8vo.

1.310. Miscellanea variarum historiarum. 4to.

1.311. Historia rerum gestarum Arabum in Hispania, ex Bibliotheca Escurialensis.

1.312. Admed ben Yehya ben Admed ben Omayra Eddobi. ex Cod. Escur. Nº 1.676. 4to.

1.313. Ben Bascual. historia ex invasione Arabum in Hispania et de viris illustribus ex Cod. Escur. Nº 1.677. 4to.

1.314. Izà Alhezar Axarki, carmina. 4to.

1.315. Abdalla Mahamed ben Abar: historia rerum Arabum in Hispania ex Cod. Escur. 8vo.

1.316. Alcoranus Arabico-Moriscus. *Hallado en Ciudad Real.* 4to.

1.317. Otro Alcorán con los capítulos Cúficos y letra Morisca muy antigua. 8vo.

1.318. Un Exposición de algunos capítulos del Alcorán, libro manual. 8vo.

1.319. A Chinese Book, the contents on the last leaf in French.

1.320. Fragmentos de Historia en Arabe.

1.321. Ms. Arabe mal condicionado.

1.322. Ms. Arabe en su estuche.

1.323. Ms. Arabe mal condicionado.

1.324. Libro de Moharam Elgnachir que contiene la explicación del tratado divino de Takir el Hamam, &c.

1.325. A Confutation of the Doctrines of the Western Church for the benefit of the Christians of the East.

1.326. Interprete Arabigo Castellano ordenado por el Abecedario Español: *Original Ms. in the hand writing of Father Cañes.*

1.327. Abu Abdala Ben Jusuf Al Senul-Xosni, Doctor Musulman, *sus obras filosóficas.*

1.328. Medecina Castellana Regia, *Copia del Escurial.* 4to.

1.329. Alcorán Antigua de gallarda pluma y muy correcta. 8vo.

1.330. Ben Joak (Halil), Jurisconsulto Español, Compendio de las leyes Canonic. Civil Afro-Hispana, &c. 4to.

1.331. Aforismos de Hippócrates, Ms. de Pizzi. 8vo.

1.332. Doctrina Christiana, Salmos, &c. 8vo.

1.333. Officio Quotidiano, Ms. oriental. 8vo.

1.334. Las Guerras de Granada en Arabe. 4to.

1.335. Libro de las Perlas raras y preciosas. 4to.

1.336. La Gramatica del Achruma. 4to.

1.337. Proverbios de Lokman. Ms. Africano. 4to.

1.338. Explicación de algunos parages oscuros de la vida del Saladino. 4to.

1.339. Historia de las Conquistas que hizo en el Africa y Egipto el 4to. Calife de los Arabes Othman, hijo de Afan, Ms. Africano, 1763. 4to.

1.340. Ms. Arabe de mano de Pizzi.

1.341. Disertación de la Arabia y de las Costumbres y literatura de los Arabes, &c. Ms. Castellana de mano de Pizzi. 4to.

1.342. Diálogos Castellano-Arábigos para aprender la lengua árabe. Ms. de Pizzi.

1.343. Diccionario de Partículas latinas explicadas en Arabe y Castellano. Ms. de Pizzi.

1.344. Diccionario de Partículas Arabes explicadas en Castellano. 2 vols. Ms. de Pizzi. 8vo.

*** *This, and nearly all the following works, were compiled with a view to publication, by the celebrated Pizzi, Arabic Professor at Madrid.*

1.345. Otro acomodado al Idiotismo del Arabsiade para facilitar la traducción del Timur del mismo. Ms. de Pizzi.

1.346. Otro acomodado al Bohadino para el mismo con respecto a la Historia del Saladino. Ms. de Pizzi.

1.347. Gramática Arabe, con un método sencillo para aprender este Idioma. Ms. de Pizzi.

1.348. Id. en Compendio. Ms. de Pizzi. 2 vols.

1.349. Un extracto de estas Gramáticas. Ms. de Pizzi.

1.350. Another copy of the same. Ms. de Pizzi.

1.351. Senis el Omami ó liber Tasrifi. Ms. de Pizzi.

1.352. Rudimentos de la lengua Turca. Ms. de Pizzi.

1.353. Introduction à la Paleographia antigua de los Arabes por medio de las Monedas. Ms. de Pizzi.

1.354. Four Ms. Arabic Grammars.

1.355. Traducción de la vida de Tamorlán, escrita por Arabsiah.

1.356. The second volume of an Original Arabic and Spanish Dictionary of 1938 pages in Folio.

1.356 [*sic*]. Poema elegiaco de Abu-Becri el Azdiense con la traducción Castellana del Dr. Pizzi. With 2 copies of the Tograei in Arabic.

1.357. Vocabulista Castellano Arábigo del P. Alcalá, puesto en Caracteres Arabes por el P. Fr. Pat. de la Torre del Escorial. The original Ms. fol.

1.359 [*sic*]. An Arabic and Spanish Dictionary of Plants.

1.360. Historia Natural de Ebn El Beytar, in Arabic and Spanish.

1.361. Raphelengi Lexicon, Arab. Lat. Ms. fol.

1.362. Ms. Arabe, fol.

1.363. Various Arabic Papers and Ms. fol.

1.364. African Ms.

1.365. Psalmos de David, Arab. and Spanish. Ms. de Pizzi.

IBN AL-BAYṬĀR EN ARMENIO

El Dr. C. J. F. Dowsett, a cuya paciencia debo mi iniciación en el idioma armenio, me hizo ver la importancia que tiene para el estudio comparado de la historia de la medicina y de la botánica el tratado farmacológico compilado en el siglo XV por Amir Dowlat de Amasia.

Durante su vida, Amir Dowlat refundió varias veces su obra médico-farmacológica, conservada en diferentes redacciones que fueron examinadas desde el punto de vista de la filología armenia por L. W. Hunanian en *Studien über Altvulgär-armenisch* («Journal der Mechitharisten zu Wien», 1897). Una versión abreviada de la enciclopedia médica de Amir Dowlat se llamaba *Ventajas del arte de curar y Achrabadin*, título que, en su segunda parte, delata la dependencia directa del árabe *aqrābādīn*, 'farmacopea' [1]. La obra completa tenía el título asaz insólito *Sin utilidad para el ignorante* [2], de la que he logrado averiguar hasta la fecha la existencia de tres manuscritos. Uno, el hasta hoy más estudiado [3], se conserva en Viena; otro se halla en Alepo (Siria), donde pudo verlo el Dr. Dowsett durante su viaje en el verano de 1954; y finalmente el tercero se guarda en el British Museum de Londres (Or. 3712) y ha sido descrito por F. C. Conybeare [4], quien transcribió y tradujo al inglés el principio y el final.

1 *Enz. Isl.*, I[1], p. 256; Dozy, *Suppl.*, I, p. 29.

2 P. J. Dashian, *Catalog der Armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien*, Wien 1895, mss. 40, 75, 135, 230 (descripciones que detallan la relación entre los diferentes manuscritos). En lo sucesivo citaremos este catálogo de manuscritos armenios: Dashian.

3 Dashian, Ms. 40.

4 F. C. Conybeare, *A Catalogue of the Armenian Mss. in the British Museum...*, London 1913, p. 313, nº 134. En lo sucesivo: Conybeare.

Al examinar con atención este manuscrito de Londres, aparece, debajo de la viñeta, en el fº 3 *r*, el título escrito en tinta roja: *Sin utilidad para el ignorante*. A pesar de las diferencias de escritura que se aprecian a lo largo de las tupidas hojas del códice, la letra parece proceder de una sola mano que en el transcurso de su copia no hizo más que emplear diferentes plumas. En el fº 281 *r* el texto reza: «... Escribí y terminé todo cuanto pude hallar sobre términos médicos, y lo completé en cinco lenguas: armenio, rūmí (griego bizantino), árabe, persa y turco, con muy poco latín. Empecé cada artículo sobre una droga en armenio, siguiendo el orden alfabético, y con la mención de sus virtudes. Yo, el médico Amir Towlath [transcripción según los valores fonéticos del armenio clásico], soy armenio, pero resido actualmente en Bizancio, ciudad sin par, por ser en la actualidad el trono de la raza turca que en la lengua Tayîk (տաճկ·) se llama Kostandina (կոստանդինա). Que Jesucristo tenga piedad del lector que diga un 'Padre, he sido pecador' por el que escribió y compuso esta obra, cuya disertación en nada ha quedado incompleta. Gloria a Ti, Señor, en 931 de la Era de los Armenios», que corresponde al año 1481 [5]. Debajo, de otra mano, con tinta diferente, se lee: «Amir Dowlat, el traductor de este libro, pasó a mejor vida en Cristo el año 945, el 8 de diciembre, el quinto día de la semana», o sea en 1495. Este colofón, al que siguen unos fragmentos del Evangelio de San Mateo en armenio, hace muy probable que el manuscrito conservado en Londres sea un autógrafo del mismo médico armenio o que, por lo menos, fuese escrito bajo su supervisión. Si en este códice el autor detalla haberlo escrito en Constantinopla, en otra obra suya nos dice que la redactó en Filippopolis durante el año 915, que corresponde al 1466 de nuestra Era [6], o sea casi treinta años antes de su defunción. Estas ligeras indicaciones biográficas sitúan al médico Amir Dowlat de manera inconfundible en el área eurasiática alrededor del Helesponto, en el apogeo del poder otomano en la segunda mi-

[5] Dashian, Ms. 40, dice que la obra se terminó en 1482.
[6] Dashian, Ms. 230.

tad del siglo XV. Si en las palabras finales de la obra conservada en Londres, que hemos traducido más arriba, Amir Dowlat ha querido resumir su labor científica, intenta trazar su plan al principio del texto. En el f° 4 *r* del mismo manuscrito indica su propósito de dar todos los nombres botánicos en árabe, persa, turco, armenio, rūmí (griego bizantino), sirio, latín y francés, y además detalla sus fuentes con la mención de los principales médicos en forma de sigla:

բտ	por	բագրատ	*Bt*	por	*Bagrat*
գս	por	գեղիանոս	*Gs*	por	*Gelianos*
սին	por	սինեայ որդի	*Sin*	por	*Sineay su hijo*
դս	por	դիսկրիտոս	*Ds*	por	*Diskritos*
իպն	por	իպն պայտար	*Ipn*	por	*Ipn Paytar*
պտ	por	պատեհի	*Pt*	por	*Patehi,*

transcripciones hechas según los valores fonéticos del armenio clásico. A continuación dice el texto: «Estos son los médicos más importantes, cuyos nombres tienen que recordarse cuando se relatan las potencias de los diferentes específicos». Siguen 74 simples con sus virtudes, y en el f° 12 *r* anota el autor: «El libro se escribió en armenio vulgar, ya que no todos son lo suficientemente instruídos para leer el idioma clásico o las lenguas extrañas; además se reproducen numerosos nombres en turco para dar facilidades a este pueblo. Muchas denominaciones se toman del árabe, persa, rūmí, etc., prometiendo explicar todas las palabras extrañas en armenio». A continuación inicia los artículos sobre las diferentes plantas, ordenadas según el alfabeto armenio. Pero los nombres que encabezan cada apartado no son armenios, sino que las denominaciones árabes están transcritas en armenio, según el valor fonético que tenían entonces las le-

tras en el habla occidental de Cilicia [7]. Tampoco se indican con regularidad los sinónimos en los diferentes idiomas enunciados; pero se registran con bastante puntualidad — casi siempre en tinta roja, empleando las siglas indicadas más arriba — los pasajes traducidos de los médicos citados como autoridades en la materia. Resulta curioso comprobar que el texto de la fuente inmediata es árabe, aunque el médico citado como autoridad sea griego, hecho que ya se comprueba en la transcripción de los nombres de éstos, cuyas siglas indicamos a continuación:

$\overline{Bt}$ = Hipócrates;

$\overline{Gs}$ = Galeno, resultando la forma armenia al trasliterar con vocalización arbitraria la árabe جالينوس;

$\overline{Sin}$ = Avicena;

$\overline{Ds}$ = Dioscórides, siendo *Diskritos* la trasliteración de ديسقريدوس [8];

$\overline{Ipn}$ = Ibn (al)-Baytār [9];

finalmente $\overline{Pt}$, sigla para *Patehi*, que por la *i* final es probablemente la trasliteración de un nombre árabe que no logro identificar.

De estos autores, los últimos han suministrado el mayor caudal de noticias, y entre ambos, Amir Dowlat recurre con preferencia al botánico hispanomusulmán; así por ejemplo las dos terceras partes del artículo sobre el arrayán (f° 34 *r*) Ա*as* = ar. آس, procede de Ibn al-Baytār.

[7] J. Karst, *Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen*, Strassburg 1901.

[8] La transcripción árabe de este nombre era muy vacilante. Cito dos variantes en mi obra *La 'Materia Médica' de Dioscórides, transmisión medieval y renacentista*, vol. II, p. LV (volumen en curso de publicación); pero hay muchas más: véase M. Klamroth, *Ueber die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qūbī*, ZDMG, 40 (1886), pp. 189, 612. — Dashian, Ms. 40, indica *Diokrites* con *o* por *s*, debido, probablemente, a la fácil confusión de estas letras en la escritura armenia.

[9] Dashian, Ms. 40, da: Ibn Baidar.

Es sabido que este botánico andaluz nació cerca de Málaga hacia fines del siglo XII; emigró antes de 1220 a Oriente, donde continuó su labor científica al servicio de varios monarcas; residió la mayor parte del tiempo en Siria, y murió el 1248 en Damasco [10]. El insigne erudito moderno M. Meyerhof, en su afán de ensalzar la personalidad científica de Gāfiqī y de Idrīsī, despreció un tanto la ingente labor de investigación y compilación realizada por el autor malagueño. Al afirmar que Ibn al-Baytār era un simple plagiario de sus antecesores, M. Meyerhof no tuvo suficientemente en cuenta el concepto que entonces se tenía de la propiedad intelectual, tan distinto del nuestro [11]. Con seguridad G. Sarton acierta al decir que Ibn al-Baytār fué el mayor botánico del Islam y de toda la Edad Media; pero afirma a continuación que la obra de éste cayó en olvido y que, por consiguiente, la irradiación científica no estuvo en modo alguno a la altura de su importancia real [12]. Esta afirmación queda desvirtuada por el amplio uso que del texto de Ibn al-Baytār hizo, más de dos siglos después de su muerte, el armenio Amir Dowlat, al redactar su enciclopedia médica, cuyo manuscrito conservado en Londres hemos examinado. En vez de recurrir a los tratados armenios escritos alrededor de 1200 por Mechitar de Her y otros [13], Amir Dowlat prefirió traducir los textos de los autores árabes y entre ellos concedió señalado relieve al del botánico andaluz oriundo de Málaga.

Pero la importancia de Ibn al-Baytār para Amir Dowlat no se limita al mero hecho de ser su fuente preferida, sino que

[10] C. Brockelmann, *Gesch. d. Arab. Lit.*, I², p. 647; *Suppl.*, I, p. 896.

[11] M. Meyerhof, *Ueber die Pharmakologie und Botanik des Aḥmad al-Ghafiqī*, «Arch. f. Gesch. der Mathematik, Naturwissenschaft und Technik», *13* (N. F. 4, 1930/31); M. Meyerhof, *Etudes de pharmacologie arabe*, «Bulletin de l'Inst. d'Egypte», *23* (1940-1941), p. 13. — Para juzgar de la dependencia de Ibn al-Baytār de al-Gāfiqī disponemos hoy de los cuatro fascículos editados por M. Meyerhof y G. P. Sobhy, *The Abridged Version of «the Book of Simple-Drugs» of A.i.M. al-Ghâfiqî*, Cairo 1937/1940.

[12] G. Sarton, *Introduction to History of Science*, Baltimore 1931, vol. II, p. 663 ss.

[13] G. Sarton, *Introd.*, vol. II, p. 441.

aprovechó el mismo sistema de ordenar la materia médica valiéndose del alfabeto armenio [14].

Las transcripciones armenias del siglo XV son, además, de mucho interés para determinar los valores fonéticos del árabe. La misma forma armenia de Ibn al-Baytār revela el uso de las explosivas sordas del armenio clásico como sonoras en el siglo XV, correspondiendo el armenio տ (*t* clásica, *d* medieval) al ár. ط *ṭ* enfático [15].

Finalmente los sinónimos de nombres de plantas procedentes de diferentes idiomas compilados por Amir Dowlat en el siglo XV ofrecen un rico caudal, hasta ahora ignorado en su mayoría, de nomenclatura botánica, que se podría comparar, para ulteriores precisiones lingüísticas y naturalísticas, con los datos reunidos modernamente por el diligente botánico armenio al servicio del gobierno de Egipto, A. K. Bedevian, en su *Illustrated Polyglottic Dictionary of Plant Names in Latin, Arabic, Armenian, English, German, Italian and Turkish Languages*, Cairo 1936. Sirvan estas ligeras notas sobre el hispanomusulmán Ibn al-Baytār, en armenio, como orientación para futuras investigaciones comparativas de la relación perenne de lenguas y civilizaciones.

No quiero dejar la pluma sin mencionar al prof. W. B. Henning, quien, con su clara visión, me recomendó el estudio de la lengua armenia. Al mismo tiempo deseo expresar mi sincero agradecimiento a todos los miembros de la *School of Oriental and African Studies* de Londres que, con su amabilidad y complacencia, supieron hacer tan grata mi estancia en Inglaterra durante el otoño de 1955.

CÉSAR E. DUBLER.

[14] El orden alfabético de los simples ya fué usado para las descripciones de Dioscórides en las redacciones posteriores al siglo II y anteriores a Oribasio en el siglo IV (véase mi obra *La 'Materia Médica' de Dioscórides, transmisión medieval y renacentista*, vol. I, p. 45); pero el autor armenio no sigue la norma griega, sino la que fué establecida por los musulmanes.

[15] Sobre la transcripción de esta letra árabe, véase A. Steiger, *Contribución a la fonética del hispanoárabe...*, RFE, Anejo XVII, p. 149 ss.

CRONICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXXVIII

SUMARIO: *Esquema demográfico de la ciudad de Granada*, por L. T. B. — *Nichos y arcos lobulados*, por L. T. B. — *La judería de Zaragoza y su baño*, por L. T. B. — *Hallazgos numismáticos musulmanes*, X, por Felipe Mateu y Llopis.

ESQUEMA DEMOGRÁFICO DE LA CIUDAD DE GRANADA

Evolución urbana y número de habitantes en la época islámica.

El engrandecimiento de la ciudad de Granada se inicia con la dinastía zīrī, cuyo fundador, Zāwī, comenzó a elevar construcciones en su solar hacia el año 403 = 1013, a la par que sus soldados levantaban viviendas. Acrecentóse por entonces al acogerse a ella los habitantes de la cercana Elvira, arruinada en 401 = 1010 [1]. Los monarcas Ḥabūs (416 = 1025 – 429 = 1038) y Bādīs (429 = 1038–467 = 1075) levantaron una muralla rodeando la ciudad y la alcazaba, de la que se conservan algunos restos [2]. Era ya entonces, en la segunda mitad

[1] E. Lévi-Provençal, *Deux nouveaux fragments des «Mémoires» du roi zīride ʿAbd Allāh de Grenade* (Al-Andalus, VI, 1941, pp. 18-19).

[2] *El alminar de la iglesia de San José y las primeras construcciones de los zīríes granadinos*, por Leopoldo Torres Balbás (Al-Andalus, VI, 1941, páginas 439-445).

del siglo XI, una extensa población, cuyo recinto, de perímetro bien definido, abarcaba 75 hectáreas.

Bajo los Almorávides fué Granada sede del gobierno de los dominios peninsulares de esa dinastía. En ella se establecieron Tamīm, hermano del califa ʿAlī b. Yūsuf, y más tarde el hijo de éste, Tāšufīn, gobernadores ambos de al-Andalus, y se acuñaron preciosos dinares [1]. Por entonces, el año 1126, numerosos mozárabes granadinos, abandonando sus casas y heredades, emigraron a Aragón con Alfonso I el Batallador, al retornar éste de la expedición en la que llegó hasta Salobreña. Se dice que 10.000 fueron los expatriados; parte de ellos serían probablemente vecinos de Granada [2].

En la época almohade no parece haber decrecido la importancia de esa ciudad, como lo indica el ser sus gobernadores hijos del sultán: Abū Saʿīd ʿUṯmān, que lo era de ʿAbd al-Mu'min, y, posteriormente, ʿAbd al-Wāḥid, proclamado séptimo monarca almohade en 620 = 1224, tras su estancia en Granada.

Al adueñarse de ella en 635 = 1238 Ibn al-Aḥmar, fundador de la dinastía nazarí, pasó a ser capital del último reino islámico de la Península. Por entonces comenzó a aumentar su población con musulmanes huídos de las ciudades conquistadas por los reyes cristianos. Según la *Historia de don Jaime el Conquistador* que figura como escrita por el mismo monarca, parte de los moros valencianos emigrados después de la conquista de Valencia, en 1238, marcharon a Granada [3].

Demuestra su crecimiento a fines del siglo XIII y principios del XIV la ampliación del anterior recinto con la agregación de dos arrabales cercados, el del Albaicín, extenso y populoso, a norte, y el meridional de Naŷd, cuyos huertos y

[1] *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, por don Francisco Codera (Zaragoza 1899), p. 8.

[2] *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro* (Primera serie), por José María Lacarra, apud *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, v. II (Zaragoza 1946), pp. 513-514.

[3] *Historia del rey de Aragón don Jaime el Conquistador*, trad. al castellano y anotada por Mariano Flotats y Antonio de Bofarull (Barcelona 1848), capítulos CCXXXVII y CCXXXVIII, pp. 316-317 y 319.

jardines ponderan los escritores árabes. La cerca del primero, inexistente en 1281, estaba ya construída en 1327 [1]. La del último, encerrando también el arrabal de los Alfareros —*rabaḍ al-Fajjārīn* — debió de levantarse en el reinado de Muḥammad II (671 = 1273 - 701 = 1302), puesto que el nombre de éste figuraba en un azulejo de una de sus puertas, la del Pescado, demolida poco antes de 1840, y que se llamó en época cristiana Bibalachar, Bibmitre, Bibeltee y Bib Daralbaida (Puerta de la Casa blanca) [2], transcripción los tres primeros nombres de uno árabe de no fácil averiguación.

A fines del siglo XV la población de Granada crecía sin cesar, pero no por un aumento de vitalidad y riqueza, sino por la concentración en ella de gran parte de los musulmanes expulsados y de los fugitivos de los lugares que iba conquistando el Rey Católico. Protección tras sus muros buscaron en 1462 algunos de los moros salidos de Gibraltar después de su conquista [3]; en 1485, los habitantes de los castillos de Cambiles y Alhavar; al año siguiente los de Illora, Moclín y Montefrío;

[1] Cuando en junio de 1281 entró Alfonso X en la vega de Granada con sus hijos y Aškilūla y asentó su real cerca de la ciudad, el Albaicín no estaba cercado, según refiere la llamada «Cuarta crónica general»: «una cabeça que decían Aviezin la qual agora han metido en la cerca del muro de la villa, que entonces non era así» (*Continuación de la Crónica de España del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada por el obispo don Gonzalo de Hinojosa*, apud *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, tomo CVI [Madrid 1893], cap. CCXLI, pp. 22-23). Como la atribución al obispo Hinojosa de esta Crónica es errónea (*Crónicas generales de España*, descritas por Ramón Menéndez Pidal, tercera edición [Madrid 1918], pp. 141-142), y desconocido su autor y la fecha de redacción, el dato de estar cercado el Albaicín cuando se redactaba no aclara la cronología de la muralla. Me señaló la noticia de esa *Crónica* sobre el Albaicín don Manuel Gómez-Moreno. El cercarse tardíamente el Albaicín contradice la afirmación hecha por Mármol y muy repetida luego, de formarse ese arrabal con los moros salidos de Baeza y Úbeda hacia 1226, cuando sus conquistas por Fernando III.

[2] Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* (Granada 1892), pp. 223-224.

[3] José Antonio Conde afirma — *Historia de la dominación de los árabes en España* (Madrid 1874), cuarta parte, cap. VI, p. 269 — que al conquistar Sevilla Fernando III en 1248, muchos de sus habitantes aceptaron la protección de Ibn al-Aḥmar y fueron a tierra de Granada. El hecho es verosímil.

parte de los de Vélez Málaga en 1487 [1]. En 1489, evacuada por los musulmanes la región de Guadix, sus pobladores moros acudieron a Granada con sus bienes y provisiones [2]. Rotas las hostilidades en 1490 entre Boabdil y don Fernando, éste obligó a los mudéjares de las villas y ciudades del reino granadino ocupadas en anteriores campañas a salir de los recintos murados. Algunos permanecieron en los arrabales extramuros, pero otros fueron a acrecentar el no escaso número de refugiados en la capital islámica. Es probable que entonces, en vísperas de la extinción del islam español, Granada tuviera mayor número de habitantes que en el siglo XIV, época de máximo florecimiento de su reino, pero el aumento de los últimos años no era el de una ciudad floreciente, en pleno desarrollo, sino el angustioso de la rápida acumulación de fugitivos para cuya alimentación se contaba cada vez con más menguados recursos.

Número de combatientes granadinos.

No escasean las referencias acerca del número de pobladores y contingentes militares que Granada podía proporcionar. Cuenta Esteban de Garibay que los embajadores del rey don Jaime II de Aragón certificaron al papa Clemente V el año 1311, en el Concilio de Viena, que en esa fecha había en la ciudad de Granada 200.000 personas, de las que no se hallarían 500 que fuesen moros de natura, y no tuviesen madres, o padres, o abuelos cristianos; 50.000 eran renegados de la fe católica y pasaban de 30.000 los cautivos cristianos [3].

[1] Mosén Diego de Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, edic. y est. por Juan de M. Carriazo (Madrid 1927), pp. 208 y 212; *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, escrita por el Bachiller Andrés Bernáldez, t. 1º (Sevilla 1870), pp. 214 y 227.

[2] *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas*, ed. A. Bustani (Larache 1940), pp. ٣٥-٣٧.

[3] Esteban de Garibay, *Compendio historial de las Chronicas y universal historia de todos los reynos de España* (Amberes 1571), cap. XL, p. 1368. Repiten la noticia el P. Juan de Mariana, en su *Historia General de España*, libro XXV, cap. XVI, t. II (Madrid 1733), p. 519, y Jerónimo Zurita, en *Anales de la Corona de Aragón*, t. IV (Zaragoza 1610), fº 314 *v.*

El egipcio ᶜUmarī escribió en el siglo XIV que el Albaicín estaba muy poblado; de él salían 15.000 guerreros [1]. El cronista del condestable don Miguel Lucas de Iranzo afirma, para ensalzar el valor de su biografiado al entrar en expedición guerrera por la vega de Granada en 1462, que en esta ciudad 100.000 o más le habían de ser contrarios [2].

Un cuarto de siglo antes de la caída de Granada en poder de los Reyes Católicos otro egipcio, visitante de la ciudad, afirmó que su recinto tenía las dimensiones del de Damasco, pero estaba más densamente poblado; había en ella 80.000 ballesteros [3]. Luis del Mármol, poco más de un siglo después, da para los defensores de Granada en fecha cercana a 1476, en el reinado de Abū-l-Ḥasān, las cifras, mucho más modestas, de 8.000 caballos y más de 25.000 ballesteros [4].

Hernando de Baeza, secretario de Boabdil, habitante en Granada en los últimos tiempos de la dominación islámica, testigo excepcional por ello y digno de crédito, refiere que en 1478 Abū-l-Ḥasan quiso reconocer la gente de a caballo de su reino. Convocada, desfilaron en días sucesivos del mes de junio por entre la entrada a la Huerta del Rey — el Generalife — y una estancia donde estaba el monarca — sin duda en la Torre de los Picos o en sus inmediaciones — cuatro mil de a caballo y setecientas lanzas, criados del rey [5].

[1] Ibn Faḍl Allāh al-ᶜUmarī, *Masālik el Abṣār fi Mamālik el Amṣār*, I, *L'Afrique, moins l'Egypte*, trad. Gaudefroy-Demombynes (París 1927), p. 233. Copia el dato, como otros muchos de al-ᶜUmarī, Qalqašandī a comienzos del siglo XV (Luis Seco de Lucena Paredes, *Un tratado árabe del siglo XV sobre España*, Granada 1942, p. 15).

[2] *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, edic. de Juan de Mata Carriazo (Madrid 1940), p. 86.

[3] G. Levi Della Vida, *Il regno di Granata nel 1465-66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano* (Al-Andalus, I, 1933, p. 321).

[4] *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, por Luis del Mármol Carvajal, seg. edic., I (Madrid 1797), p. 31.

[5] Hernando de Vaeça, *Las cosas que pasaron entre los Reyes de Granada*, apud *Die letzen Zeiten von Granada*, por Marc Jos. Müller (Munich 1863), pp. 72-73; *Relaciones de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granada*, Bibliófilos Españoles (Madrid 1868), pp. 17-18.

Al gran número de los habitantes de Granada alude Nicolás de Popielovo, viajero por la Península en 1484; de una sola de sus calles, asegura, se podían sacar 1.000 ballesteros y 60.000 hombres de toda la ciudad [1]. Los 1.000 ballesteros de Popielovo se convierten en 30.000, salidos de una calle del Albaicín y de sus callejuelas inmediatas, en el relato de Antonio de Lalaing, señor de Montigny, visitante de Granada en 1502 [2].

Alonso de Palencia supone llegaban en 1486 a 20.000 los valientes guerreros del Albaicín adictos a Boabdil [3], mientras el anónimo continuador de la *Crónica* de Pulgar estima que podría haber entonces en dicho arrabal granadino «hasta tres mil o tres mil quinientos vecinos, toda gente belicosa y feroz, aunque la mayor parte labradores» [4].

Para el Cura de los Palacios pasaban de 40.000 los vecinos de Granada cuando su conquista [5]. Lucio Marineo Sículo afirma que dentro de sus muros vivían casi doscientas mil almas [6], y Pedro Mártir de Anglería le sobrepasa aún al decir, en carta escrita el 24 de junio de 1490 desde el campamento frente a Granada sitiada, que «atendiendo a la edad de los hombres aptos para la guerra, se calcula que había en esta ciudad unos ciento cincuenta mil» [7]. Una vez más vemos el aumen-

1 *Viajes de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII*, colección de Javier Liske, traducidos del original y anotados por F. R. (Madrid, s. a.), p. 49.

2 *Collection des voyages des souverains des Pay-Bas*, editados por M. Gachard, t. I (Bruselas 1876), p. 205.

3 *Guerra de Granada*, escrita en latín por Alonso de Palencia, trad. castellana por D. A. Paz y Melia, t. V (Madrid 1909), p. 237. Palencia estimaba a Granada «la primera metrópoli de Europa» (Universidad de Granada, *Anales de Filosofía y Letras*, 1929, pp. 93-111).

4 *Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. III (Biblioteca de Autores Españoles, t. LXX), Madrid 1878), p. 514.

5 *Historia de los Reyes Católicos*, I, pp. 304-305. Méndez Silva, a mediados del siglo XVII, calculaba sus moradores cuando la conquista en 70.000.

6 Lucio Marineo Sículo, *De las cosas memorables de España* (Alcalá de Henares 1530), fº 177 *r*.

7 *Documentos inéditos para la Historia de España*, t. IX, *Epistolario de Pedro Mártir de Anglería* (Madrid 1953), p. 156.

to desaforado del número de enemigos para acrecentar la hazaña de su vencimiento.

El citado Hernando de Baeza nos proporciona un dato acerca de la caballería que defendía Granada. Por las razones expuestas debe concedérsele fe: 1.250 eran los jinetes de que disponía Boabdil cuando los monarcas Católicos asentaron su real en la vega, de los que al tiempo de la rendición no se hallaron más de 150 [1]. Contra no muy crecidas fuerzas de caballería lucharon, pues, los castellanos.

Jerónimo Münzer, visitante de Granada a fines de 1494, dos años después de su conquista, no creía que ni en Europa ni en África hubiese ciudad mayor; en su judería habitaban unos 20.000 israelitas [2]; durante el sitio llegaron a congregarse dentro de sus muros 200.000 hombres armados procedentes de diversos lugares, que en tal número salieron en una ocasión contra el ejército cristiano [3]. El testimonio es valioso tan sólo como estimación de la magnitud de la ciudad andaluza, pues el viajero alemán conocía varias grandes de su patria, Francia e Italia, entre ellas Milán y Colonia, y acababa de visitar Barcelona y Valencia, emporios entonces del comercio marítimo español.

A mediados del siglo XVI, Pedro de Medina juzgaba a Granada la mayor ciudad de España, de la que en el tiempo de los reyes moros salían 50.000 hombres de pelea, y «avía tan gran multitud de personas que pasavan de quatrocientas mil ánimas» [4].

Bermúdez de Pedraza, en la primera mitad del siglo XVII,

1 Müller, *Die letzen Zeiten von Granada*, p. 93; *Relaciones de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granada*, pp. 41-42. Lucio Marineo Sículo — *De las cosas memorables de España*, fº 177 *r* — escribió que de casi 5.000 jinetes que había en Granada al comenzar el asedio, apenas quedaban 300 en el momento de la rendición.

2 Expulsados los israelitas, sus casas fueron entregadas a los cristianos que en la ciudad quisieron fijar su residencia (*Epistolario de Pedro Mártir de Anglería*, p. 172).

3 Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal, 1494-1495* (Madrid 1951), pp. 38 y 44.

4 Obras de Pedro de Medina, «Clásicos españoles», I edic. González Palencia (Madrid 1944), *Libro de grandezas y cosas memorables de España*, pp. 189-190.

repite la cifra de los 200.000 habitantes de la Granada islámica [1], de acuerdo con Garibay, Zurita, Mariana, Münzer y Lucio Marineo Sículo. Copiada de unos a otros, gozaba de singular predilección.

A Lafuente Alcántara, próximo ya a nosotros, los doscientos millares le parecieron pocos, por lo que acepta los 400.000 individuos de Pedro de Medina, añadiendo que en el Albaicín había en época islámica 10.000 vecinos. En la página siguiente añade que «el casco de Granada contiene hoy [el libro se imprimió en 1843], según las más acertadas noticias estadísticas, 10.041 casas y de 50.000 a 60.000 almas» [2]. Unos cuantos minutos de reflexión, comparando la superficie ocupada entonces por Granada con la de su recinto islámico, le hubiera bastado para darse cuenta de la enormidad de su evaluación, por grande que se suponga la densidad humana de la medieval comparada con la del siglo XIX [3].

Número de viviendas.

Sobre el número de casas de la Granada nazarí no son más prudentes los cálculos. Zurita escribió que en el reinado de Abū-l-Ḥaŷŷāŷ (Yūsuf I), es decir, a mediados del siglo XIV, había en Granada sesenta mil casas [4]. Hurtado de Mendoza añade otras diez mil: «quando estaba en mayor prosperidad, tenía setenta mil casas, según dicen los Moros» [5]. Un francés asistente a la toma de Granada en 1492, escribía pocos días después

[1] Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia Eclesiástica, principios y progresos de la ciudad y reliquia católica de Granada*, Primera parte (Granada 1638), cap. XX. Del Albaicín dice que según «los naturales antiguos, había en su tiempo diez mil vecinos» (primera parte, cap. XXVIII).

[2] M. Lafuente Alcántara, *El libro del viajero en Granada* (Granada 1843), pp. 3, 12 y 13.

[3] Prestigiosos publicistas han repetido recientemente esas enormes cifras de habitantes de la Granada islámica.

[4] Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, IV, lib. XX, cap. XLII, fº 314 *v.*

[5] Don Diego Hurtado de Mendoza, *De la guerra de Granada*, edic. crítica preparada por don Manuel Gómez-Moreno, *Memorial Histórico Español*, XLIX (Madrid 1948), p. 8.

haber *en elle plus de cinquante mille maisons notables sans les petis edifices, et laquelle estoit plaine de peuple quasi innobrable, et de LX et X mille lestes armées ou environ»* [1].

El número de casas del Albaicín a fines del siglo XV las calculaba Zurita en 500 [2], cifra bien lejana de la de más de 14.000 de Münzer, al que aseguraron exceder las de Granada de 100.000, cosa posible, dice, por su pequeñez [3].

Dato interesante para alcanzar idea aproximada de la densidad de la Granada islámica figura en un documento redactado en los días inmediatos a la conquista. Propónese en él, lo que no llegó a realizarse, destinar a morería capaz de quinientos vecinos mudéjares «todo lo que entra desde la puerta de Bibarrambla hasta la puerta de Bibamazda, que sale por una parte al adarve (la muralla) y por la otra parte al Hatabín (la actual plaza Nueva) y a la calle de Elvira, y por la otra parte al Zacatín y por la otra parte a la calle donde mora el corregidor y don Alonso Venegas e Pedro de Zafra, quedando para los cristianos la plaza de Bibarrambla y todas las calles públicas de la ronda y del Zacatín y Hatabín y calle de Elvira y la calle donde mora el corregidor y los ya dichos» [4].

Superficie urbana y cálculo demográfico.

La madīna de Granada, es decir, la ciudad murada de los siglos XI y XII, ocupaba una superficie de 757.875 metros —

1 Cuaderno impreso en letra gótica, fechado en Granada el 10 de enero de 1492, que se conserva en la Biblioteca universitaria de esa ciudad. Lo publicó don Miguel Garrido Atienza, *Las capitulaciones para la entrega de Granada* (Granada 1910), p. 317.

2 *Historia del rey don Fernando el Católico*, por Jerónimo Zurita (Zaragoza 1580).

3 Münzer, *Viaje por España*, pp. 40 y 43.

4 Arch. de la Casa de Zafra, Carpeta C, nº 4, doc. titulado «Cosas que se platicaron después de la capitulación sobre el apartamiento de los moros». Lo han publicado: Garrido Atienza, *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, p. 142, y M. Gaspar Remiro, *Granada en poder de los Reyes Católicos (años 1492-1494)*, Granada 1912, p. 45.

75 hectáreas —, a la que corresponden 4.406 casas y 26.436 individuos [1].

Del siglo XIII al XIV se acrecentó la ciudad con los arrabales del Albaicín — 419.737 metros [2] — y de al-Fajjarīn y Naŷd — 421.400 — y con el recinto de la Alhambra — 105.850 —. Del Albaicín consta por repetidos testimonios que sus casas eran reducidísimas y estaban muy apretadas [2]. A causa de ello calculamos su superficie media y la parte proporcional por espacios libres y edificios no habitados, en 160 metros, lo que supone para ese arrabal 2.623 casas y 15.740 habitantes. En cambio, en los de mediodía, al-Fajjārīn y Naŷd, que se extendían hasta el Genil, había huertas grandes, cuya

[1] En la Alcazaba qadima o vieja había dos huertas — no serían las únicas — y un cementerio en la primera mitad del siglo XV (Luis Seco de Lucena, *La sultana madre de Boabdil*, apud AL-ANDALUS, XII, 1947, pp. 362, 372 y 378). L. Marineo Sículo escribía en los años iniciales del siglo XVI que gozaban muchas casas de Granada «de huertas y árboles, que dan fruto que llaman limones, y algunas otras (aunque pocas) tienen cidros y naranjos» (*De las cosas memorables de España*, en *Viajes por España de Jorge de Einghen...*, trad. por don Antonio María Fabié, «Libros de antaño», VIII [Madrid 1879], p. 559). De acuerdo con estos datos, no únicos respecto a la existencia de huertos y jardines intramuros, hubiéramos debido aumentar la superficie de la vivienda media de su *madīna*, pero no lo hacemos por preferir que nuestros cálculos, en este caso, pequen más por excesivos que por cortos. — Del recinto de Granada en la época musulmana se han publicado varios planos: Luis Seco de Lucena, *Plano de Granada árabe* (Granada 1910); en la p. 618 de *Granada y sus monumentos árabes* (Málaga 1875), por José y Manuel Oliver Hurtado, y en el artículo de Luis Seco de Lucena Paredes, *Las puertas de la cerca de Granada en el siglo XIV* (AL-ANDALUS, VI, 1942, p. 441 [tan sólo el recinto del siglo XI]). — Para la medición de la superficie intramuros de la Granada medieval, utilizamos el plano del Instituto Geográfico y Estadístico a escala 1 : 4.000. — Para la justificación del cálculo de número de habitantes por hectárea, véase *Extensión y demografía de las ciudades hispanomusulmanas*, por Leopoldo Torres Balbás, apud *Studia Islamica*, fasc. III, París 1955, pp. 42-54.

[2] Arrabal muy poblado, dice al-ʿUmarī, era el del Albaicín (*Masālik al-Abṣār*, trad. Gaudefroy-Demombynes, p. 233). En su periferia, en la que después de la conquista cristiana fué colación de San Gregorio, había en los últimos tiempos islámicos una casa con «un jardín de naranjos, que en arávigo el dicho jardín se dize Abeztena» (*Las aguas del Albaicín y Alcazaba*, por Miguel Garrido Atienza, Granada 1902, p. 27, n. [1]).

belleza y frondosidad ponderan escritores árabes y cristianos: la de ʿIṣām, las de al-Manŷara mayor y menor y las de al-Fajjārīn, en las que dícese acostumbraban pasar el estío los reyes moros [1]. Estos dos arrabales, poco poblados sin duda, estaban protegidos a sur por la muralla antes citada, en la que se abrían las puertas Bibalachar y Bīb al-Naŷd, llamadas luego del Pescado y de los Molinos, respectivamente. Más allá de la última no se conserva memoria de muralla que la protegiese por ese lado de sudeste; probablemente el cerramiento sería de tapias. Para medir la superficie de estos arrabales se supone que el muro que los limitaba a oriente unía la puerta de los Molinos con la de Siete Suelos [2]. Dentro de ellos quedaban, pues, la colina de la Alhambra — *al-Sabīka* —, con el cementerio islámico que se extendía por la falda del barranco que la divide, desde la actual puerta de las Granadas hasta la de Xarea o de la Explanada, hoy llamada de la Justicia. Por la escasa densidad de construcciones de estos lugares asignamos una superficie de 450 metros para su vivienda media y parte proporcional de espacios no habitados; de acuerdo con ella, tendrían 936 casas y 5.616 habitantes.

Respecto al recinto de la Alhambra, hay una noticia de época ya cristiana capaz de orientarnos acerca de su población. Fer-

[1] Se extendían desde el Realejo y la actual calle de Santiago hasta la carrera del Genil, y desde la puerta de Bibalachar o del Pescado hasta el castillo de Bibataubín, comprendiendo los terrenos en los que se edificaron los conventos de Santa Cruz — más tarde Santo Domingo — y Santiago (Gómez Moreno, *Guía de Granada*, pp. 215 y 224; Luis Seco de Lucena Paredes, *Documentos árabes granadinos*, II [Al-Andalus, IX, 1944, pp. 122-131]). — El Realejo llamábase ya así en 1501; descríbese entonces como una plaza en la que el rey moro hacía correr los toros y jugar las cañas; en ella había una casa de piedra desde la que las damas contemplaban esos juegos (*Voyage de Philippe le Beau en Espagne*, en 1501, por Antoine de Lalaing, señor de Montigny, en *Collec. des voyages des souverains des Pay-Bas*, publicados por Gachard, I, p. 207). Navajero decía en 1526 que el Realejo era un barrio o arrabal de casas, algunas muy hermosas, extramuros (Nauagerii, *Opera omnia*, p. 367, y *Viajes por España de Jorge de Einghen*, edic. Fabié, pp. 287 y 399).

[2] Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 229. No hay dato alguno que permita sospechar se uniera a la muralla meridional de la Alhambra otra que fuera a parar a la puerta del Pescado. Sin embargo, se dibuja a capricho en alguno de los planos citados.

nando de Zafra propuso a los Reyes Católicos labrar casas en su interior, en las que habitasen 150 a 250 vecinos, para lo cual, escribe, había asaz lugar. Debieron de aceptar, pues precisamente 150 vecinos pobres se contaban en 1581 y otros tantos persistían a mediados del siglo XVIII [1]. Tenida cuenta del número grande de mujeres y servidores que habría en los Cuartos reales y en las viviendas inmediatas, la guarnición militar y las reducidas dimensiones de la mayor parte de las casas allí excavadas, no parece exagerado calcular éstas en 200, en otras tantas las familias y en 1.200 los pobladores de la Alhambra [2].

En las 170 hectáreas comprendidas dentro de los muros bermejos de Granada en los siglos XIV y XV habría, pues, alrededor de 8.165 viviendas, en las que se albergarían unas 50.000 almas. Cifras éstas bastante próximas a las de 10.041 casas y 56.000 a 60.000 habitantes que cómputos más precisos, antes aludidos, asignan a Granada para los últimos años de la primera mitad del siglo XIX. La relativa aproximación entre unas y otras, a 500 años de distancia, creemos que refuerza la verosimilitud de las cifras más viejas, ya que entre la extensión de Granada en los siglos XIV y XV, conocida por su recinto murado, y la que tenía en 1850, la diferencia no es mucha. Si algunos barrios, como el Albaicín y la Alcazaba, estaban hace cien años en parte despoblados, en el centro de la ciudad había casas de tres y cuatro pisos y mayor densidad humana, y en los nuevos arrabales extramuros de las Angustias, la Magdalena, San Lázaro, San Ildefonso y parte del de San Justo, habitaban gran número de vecinos.

Evolución urbana y proceso demográfico desde 1492 a 1850.

Escasos son los datos conocidos sobre las variaciones de la demografía granadina a consecuencia de la conquista. Los Re-

[1] Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 28.

[2] Fernando del Pulgar afirma que, rendida Granada, el conde de Tendilla «quedó en el Alhambra con quinientos caballeros y mill peones» (*Crónica de los Reyes Católicos*, edic. por Juan de Mata Carriazo, vol. II [Madrid 1943], p. 98).

yes Católicos se adueñaron de una ciudad en la que el hambre y la guerra debían de haber producido bastantes claros.

Un documento inmediatamente posterior a la capitulación se refiere a la existencia en el Albaicín de 400 casas deshabitadas [1]. No pasado un año de la entrega, Hernando de Zafra escribía a los Reyes Católicos, con fecha, al parecer, de 9 de diciembre de 1492: «Los Abencerrajes llevaron sus mujeres al Alpujarra, después de haber vendido aquí todas sus haciendas; aderezan para partir en fin de marzo, y a mi ver toda la más de la gente hace talegas para partir para este tiempo. Y crean Vuestras Altezas que, venido el verano, no quedarán aquí, ni aún creo que en el Alpujarra, sino labradores y oficiales, que, a lo que veo, todos los más están de camino; y no por malas obras que reciban, que creo que nunca gente se trató mejor desde que el mundo es mundo» [2].

Obligados los mudéjares granadinos en 1499 a tornarse cristianos o a emigrar, bastantes optaron por la expatriación En un acta del cabildo celebrado por el Ayuntamiento de la ciudad el 6 de diciembre de ese año, se dice que los barrios de la Alcazaba, de la Puerta de Elvira y de Axares estaban despoblados, con muchas de sus casas vacías, por lo que se llevaban puertas, tejas y maderas, acordándose poner guardias que lo impidieran. Pero la mayor despoblación y ruina era la del Albaicín, donde gran cantidad de viviendas convirtiéronse en solares y los jardines en eriales [3].

Hacia 1567, en vísperas de la rebelión, muchos moriscos de las alcarrias de la Vega, del valle y de las Alpujarras se habían entrado a vivir en el Albaicín con sus casas y familias, dejando sus labores y granjerías, y se les ordenó regresar a su lugar de procedencia. Afirmaban ir a Granada huyendo de los malos

1 Doc. cit. del Arch. de la Casa de Zafra, Carpeta C, nº 4, publicado por Garrido Atienza y Gaspar Remiro.

2 Salvá y Sáinz de Baranda, *Colec. de Docs. inéd. para la Hist. de Esp.*, XI, pp. 503-504; *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas*, ed. A. Bustani (Larache 1940), pp. ٤٣-٤٥.

3 Garrido Atienza, *Las aguas del Albaicín y Alcazaba*, pp. 21, n. (2) y 66-67.

tratos de que eran víctimas. Tal vez se cumplió, al menos parcialmente, la orden de retorno a sus hogares, pues al año siguiente se vuelve a aludir a casas yermas en el famoso barrio granadino [1].

Las cifras de diez mil moriscos útiles para pelear sólo dentro del Albaicín en el año 1569 y de más de 7.500 casas de ellos en el mismo, dadas por el marqués de Mondéjar en una «Memoria» a Felipe II, parecen ser deliberadamente exageradas para aumentar la magnitud del riesgo corrido y la importancia de los servicios prestados por el aristócrata [2].

Según un censo de 1587 Granada tenía en esa fecha 23 pilas o parroquias, y 8.737 vecinos. Las menos pobladas eran Santa Isabel (40 v.), San Gregorio (65), San Bartolomé (70) y San Luis (79), estas tres últimas en el Albaicín. Las de San Salvador y San Cristóbal, en el mismo barrio, tenían 365 y 157, respectivamente. Los vecinos del Albaicín eran, pues, 736, y 170 los de Santa María de la Alhambra. Dos censos poco posteriores, el del Repartimiento de 8 millones en 1590 y años siguientes, y uno de 1594, dan para los vecinos de Granada cifras tan distantes como son las de 9.705 y 13.757 pecheros [3].

Los granadinos abandonaban los barrios altos para ir a habitar a los nuevos extendidos por la parte llana, junto a la vega. A principios del siglo XVII, el doctor y canónigo de la iglesia catedral Francisco Salinas, en memorial dirigido a Felipe III, decía del Albaicín que «por su situación en lugar muy alto, sano y aireado, de mucho sol, agua, frescuras de cármenes, hermosas y agradables vistas, que por tal lo eligieron los moros para su

[1] Mármol, *Historia del rebelión*, I, pp. 166-167, 170, 203, 206 y 406-407.

[2] *L'Espagne au XVI^e et au XVII^e siècle*, por Alfred Morel-Fatio (Heilbronn, 1878), pp. 16, 19, 20 y 53. Al autor de la *Historia de la Casa de Mondéjar*, lib. V, cap. 26, le pareció, probablemente, que debía de aumentar el número de moriscos del Albaicín hasta 17.000, para mayor gloria del Marqués (*ibidem*, p. 93).

[3] *Censo de población de las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XIV* (Madrid 1829), pp. 86, 247 y 375.

regalada vivienda, antes edificado y poblado de casas que se habían caído, estaba a punto de quedar perdido». Como remedio proponía al monarca que hiciese merced a los vecinos «de los sitios y casas que están caydas», lo mismo que en el barrio de la Alcazaba, pues la gente se iba a vivir a lo llano, a causa de «el uso de tantos coches» que en la ciudad había; solicitaba del Rey el buen canónigo impidiese que la población siguiera extendiéndose por las huertas. Atendiendo al «Memorial», por real cédula de 1622 facultóse a la Junta de Población, a la que estaban confiados los bienes confiscados a los moriscos, para hacer merced a esos vecinos de los sitios y casas caídas «del dicho Albaycín, pues con esto se aumentará la dicha población»; sitios y solares que se dieron a censo, con la obligación de «labrarlos e edificarlos conforme a la traza que está dada o se diere a vuestra satisfacción del maestro mayor del Alhambra de esa ciudad, o del maestro y oficiales que para ello nombráredes» [1].

En el primer cuarto del mismo siglo XVII creció el número de viviendas de la ciudad, al mismo tiempo que se realizaban importantes reformas urbanas [2], a pesar de que en 1610 salieron de ella, según un contemporáneo, «seiscientas casas de moriscos, gente rica y poderosa» [3]. Pocos años después Méndez Silva suponía habitada Granada por 18.000 vecinos [4].

Antes de mediar el siglo XVII, Bermúdez de Pedraza decía que el Albaicín, «ahora casi destruído», tendría cuatro mil vecinos [5].

Seguía la despoblación de dicho barrio en 1721, fecha de una cédula real, dirigida al canónigo don Francisco de Peralta,

1 Garrido Atienza, *Las aguas del Albaicín y Alcazaba*, pp. 68-70.

2 *La puerta del antiguo Rastro de Granada*, por E. O. D. (*Cuadernos de Arte*, Facultad de Letras de Granada, vol. II, 1937, pp. 405-411).

3 Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, edic. Marín Ocete (Granada, 1934), p. 565.

4 *Población General de España*, por Rodrigo Méndez Silva (Madrid 1645), f° 114 *v.* La primera edición, de 1645. Inmediatamente antes escribe que «llegó a tener en tiempo de Agarenos setenta mil moradores».

5 Bermúdez de Pedraza, *Hist. Eclesiástica... de Granada*, Primera parte, cap. XXVIII.

contestación a el «Memorial» elevado al Monarca por el abad y canónigos de la colegial del Salvador, exponiendo que cada día se experimentaba mayor ruina en los barrios del Albaicín, despoblándose por falta de agua, a causa de su mala administración y sustracciones [1]. Dos años después, en 1723, reputábase la población de Granada en 10.072 vecinos [2].

En los años finales del siglo XVIII la decadencia de la industria de la seda y de su antes floreciente comercio se reflejaba en la de la ciudad [3]. Según dice fray Antonio de la Chica Benavides en su *Gazetilla Curiosa* o *Semanario Granadino*, publicado en 1764, habitaban en las cuatro parroquias del Albaicín 1.120 vecinos, incluídos los de la alquería del Fargue, repartidos en 770 casas y 75 cuevas; en la Alcazaba, en otras tantas parroquias, las casas eran 771 y 1.202 los vecinos.

La pérdida de las colonias americanas en el primer cuarto del siglo XIX arruinó la industria granadina de la fabricación de cintas, antes próspera por su exportación a ellas [4]. También sufrió del cese de la de aceite. Poco antes de mediar el siglo, el *Diccionario* de Madoz dice que las casas de Granada, «según las más acertadas noticias estadísticas», eran 10.041, y los datos oficiales suponíanlas habitadas por 14.225 vecinos y 61.610 almas [5]. Según nuestros cálculos antes expuestos tales eran, con escasa diferencia, el número de viviendas y de pobladores que 500 años antes, en 1350, en el momento de máximo esplendor de su pasado islámico, tenía la ciudad. — L. T. B.

[1] Garrido Atienza, *Las aguas del Albaicín y Alcazaba*, pp. 75-76.

[2] Ricardo Martorell Tellez-Girón, *Aportación al estudio de la población de Madrid en el siglo XVII* (Madrid 1930), p. 105.

[3] *Paseos por Granada*, por el Doctor don Juan Velázquez de Echevarría (Granada 1767), p. 99.

[4] *Granada en 1830 por Henry David Inglis*, trad., prólogo y notas de Alfonso Gámir Sandoval (Granada 1955), p. 57.

[5] *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España*, por Pascual Madoz, t. VIII (Madrid 1847), pp. 505 y 547.

NICHOS Y ARCOS LOBULADOS [1]

A Mlle Margarita Van Berchem, que al desenterrar las ruinas de Sedrata nos revela el secreto de una ciudad oculta desde hace cerca de mil años bajo las arenas del desierto.

Es siempre interesante seguir la evolución de un arte desde sus primeras formas ingenuas y toscas, y ver cómo se van transformando con más o menos rapidez hasta adquirir perfección y belleza. No lo será menos analizar el proceso inverso de su declinación, sobre todo si, llegadas a una última fase de barbarie y desarticulación, las vemos dar origen a otras nuevas y muy lejanas, en apariencia, de sus antecesoras.

En pocos ciclos de arte es posible seguir el caminar de las formas por esas opuestas vertientes con la claridad que en el de comienzos de la Edad Media, a continuación del romano de Occidente. No se extingue este arte imperial, como suele ocurrir, suplantado por otro más acorde con la sensibilidad del momento, expresada en moldes nuevos; en plena y secular descomposición, va desapareciendo sin que el vacío que deja lo colme una nueva fase artística. Desde el siglo IV hasta el renacimiento románico del XI tan sólo se encuentran en el occidente europeo, excepto en la España islámica, reflejos esporádicos, sin consecuencias, del arte oriental, que se transforma, pero no declina como el de aquél. La tesis de las aportaciones de los pueblos bárbaros es hoy insostenible, respecto sobre todo a las artes llamadas mayores, después de las investigaciones y estudios de los últimos años. Si aún hablamos de arquitecturas lombardas, francas y visigodas, siguiendo la nomenclatura tradicional, es con referencia a las épocas de dominación de esas dinastías de origen foráneo, pero no a que en ellas existan elementos importados por los pueblos invasores.

1 Las páginas siguientes han sido sugeridas por estudios de los señores Marçais y Sauvaget citados en ellas.

Se ha estudiado detenidamente en muchos aspectos e intentado explicar por muy diversas causas el paso de la Europa occidental, con su elevado nivel de civilización y su admirable desarrollo urbano bajo el imperio de Roma, a la Europa bárbara; pero falta por analizar en conjunto, en esa parte de la cuenca mediterránea, el rápido proceso paralelo de desintegración artística tras el que surge el arte medieval. Acostúmbrase a extender al imperial de Roma una esquela de defunción demasiado prematura, sin tener en cuenta, como se va viendo con mayor claridad cada día que pasa, su lenta, pero no infecunda, descomposición, origen de nuevas formas de gran vitalidad y espléndido y tardío desarrollo.

En las páginas siguientes intento aportar una pequeña contribución al estudio del paso de una de esas formas del arte romano, extendido con caracteres de uniformidad por todos los dominios imperiales, a otra medieval que, a primera vista, no parece guardar relación con ella. El tema me atrae desde hace tiempo y no es la primera vez que de él me ocupo. He procurado reunir el suficiente número de reproducciones para que la derivación de unas a otras formas pueda seguirse gráficamente, lo que es siempre mucho más convincente que cualquier razonamiento escrito.

Si en el vasto acervo artístico del pasado hay obras dotadas de tan excelsas cualidades que su contemplación colma toda nuestra inquieta curiosidad hasta hacernos olvidar la pregunta de cómo pudo realizarse el milagro de su alumbramiento, otras muchas, desprovistas de esa virtud, tan sólo logran interesarnos en su aspecto histórico, consideradas como eslabones de una cadena, justificados por los anteriores y que explican a su vez los siguientes. Muchos son los que faltan para el conocimiento de cualquier proceso del pasado, y así la historia artística presenta innumerables soluciones de continuidad que la investigación moderna, con su pasión analítica, va intentando llenar día tras día, a base de hipótesis cuando, borrada toda huella, carecemos de datos para su reconstrucción. Su planteamiento es útil, siempre que no se presenten cómo verdades inconcusas. Las sucesivas y contradictorias hipótesis de Strzygowski, por ejemplo, contri-

buyeron al más perfecto conocimiento de los orígenes del arte medieval. La facultad del famoso investigador para sustituir por otras nuevas las teorías que poco antes había enunciado y defendido con convicción y entusiasmo grandes, fué, sin pretenderlo su autor, una excelente lección de cautela científica. La multiplicidad de épocas y ciclos artísticos a los que se atribuyeron razonadamente años atrás por numerosos arqueólogos las famosas ruinas del palacio sirio de Mašatta [1], trasladadas en parte al museo de Berlín y hoy en lugar ignorado de Rusia, enseñan también lo fácil que es errar cuando, a falta de datos firmes, nos lanzamos por el sugestivo, pero siempre peligroso campo de las hipótesis.

Nichos romanos y bizantinos de concha y arcos de lóbulos.

La arquitectura romana imperial empleó profusamente los nichos para animar y enriquecer los muros interiores y exteriores de sus construcciones. Interrumpían su monótona desnudez y creaban fuertes contrastes de luz y sombra, al mismo tiempo que servían de cobijo a estatuas que en ellos quedaban bien incorporadas al edificio. La planta de los nichos era rectangular o semicircular. En el primer caso, los cubría un dintel o un arco; éste, arranque de una bovedita ahuecada en forma de cuarto de esfera, siempre a los segundos. Para su decoración se acostumbraba labrar su intradós en forma de valva de una concha de molusco del género *pecten*, hendida por surcos cóncavos radiales. Era cuna y símbolo de Venus para los romanos; más tarde se llamó entre nosotros concha de peregrino por servir de emblema a los que acudían a Compostela. Unas veces se labraba la valva de la concha con la charnela en lo alto, en la clave del arco de cabeza del nicho, y entonces semejaba una pequeña

[1] K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, I (Oxford 1940), páginas 390-405. Strzygowki, entre otros, atribuyó las ruinas de Mašatta al siglo IV. Muchos arqueólogos las fecharon en distintas épocas entre ese siglo y el VIII, data fijada por Herzfeld y hoy admitida por todos.

bóveda de gallones (lám. 1), muy usadas por la arquitectura romana desde la época de Adriano, y de las que existen varios ejemplares en las ruinas de la *villa* de ese emperador en Tívoli. Con mayor frecuencia se disponía la valva con la charnela en la parte inferior, con lo que los surcos que de ella arrancaban divergían hacia el arco semicircular de cabeza del nicho. El fondo de los nichos suele ser plano y más saliente que la valva, algo aplastada, de la concha, para disminuir su concavidad. El arco de cabeza casi siempre aparenta estar apeado en dos columnitas empotradas o en pilastras.

En la arquitectura romana de Siria, los nichos son abundantísimos y casi todos cúbrense con bóveda de *pecten* [1].

El tema del nicho en la forma descrita se prodigó en las obras de las llamadas artes menores o industriales, sobre todo en los últimos tiempos del imperio romano de Occidente, de cuyo arte lo heredó el bizantino.

No es fácil saber si los nichos pasaron de la decoración arquitectónica a ornamentar esas otras obras menores o si el camino recorrido fué el inverso.

En Rávena hay una serie de sarcófagos de mármol de arte selecto, de los siglos V al VII, en los que puede seguirse la evolución del tema, muy repetido en las obras artísticas de esa ciudad. Las aristas radiales que separan los surcos o hendiduras de las valvas de algunos de los nichos que las decoran, se unen en un pequeño arco en plano inferior al del semicircular de cabeza, pero en otros llegan hasta él y entonces su intradós se recorta como un verdadero arco de lóbulos, mientras las molduras que forman sus arquivoltas mantienen la forma semicircular (lám. 2). En uno de esos sarcófagos, el de San Barbaziano en la catedral de Rávena, de comienzos del siglo VI, en lugar de aristas son planos triangulares los que separan los gallones, y el arco de cabeza, desprovisto de guarnición, es un verdadero arco de lóbulos entre pequeños segmentos rectilíneos correspondientes a los planos

[1] Muchos ejemplos pueden verse en las obras de Howard Crosby Butler, *Aucient Architecture in Syria* (Leyden 1907, 1914, 1915) y de Daniel Krencker y Willy Zschietzschmann *Römische Tempel in Syrien* (Berlín y Leipzig 1938).

triangulares [1] (figs. 1 y 2). La evolución, pues, del nicho cubierto con valva de *pecten* y arco semicircular al de la misma forma, pero acusados los surcos de la valva en forma de arco de lóbulos, está ya realizada en ese sarcófago de Rávena (lám. 2).

Fig. 1. — *Rávena* (Italia). Detalle del sarcófago de San Barbaziano (comienzos del siglo V).

Dibujo de M. Hernández Serrano.

Fig. 2. — *Rávena* (Italia). San Apolinar, extramuros. Detalle del sarcófago del arzobispo Juan V (607-613).

Dibujo de M. Hernàndez Serrano.

Sin la concha, plano su fondo, pero trasdosado con molduras semicirculares, se representaron arcos decorativos de lóbulos en un modillón bizantino de piedra del siglo V o VI, que perte-

[1] Se reproducen estos sarcófagos en la obra de A. Colasanti, *L'arte bizantina in Italia* (Milán 1912), láms. 62 y 66, y en la de Marion Lawrence, *The sarcophagi of Ravenna*, College Art Association, *Study*, nº 2, 1945. Uno de ellos encierra los restos del arzobispo Juan V (607-613). Fragmentos de sarcófagos decorados con nichos semejantes, en los que bajo arcos de herradura se representaron santos, se conservan en la Villa Mattei de Roma. Rivoira los cree del siglo III o IV (G. T. Rivoira, *Architectura musulmana*, Milán 1914, p. 139).

neció a la basílica de Sbiba (Túnez), aprovechado en la mezquita de Sīdī ʿUqba [1] (fig. 3).

La bovedita que cubre otros nichos decorativos es lisa.

Fig. 3. — *Sbiba* (Túnez). Modillón (siglos V a VII).

Abundan los simplificados, reducido su fondo a un plano encuadrado entre las columnas y el arco. Los hay también adintelados, con frontón angular o curvo encima; en algunos, se ha

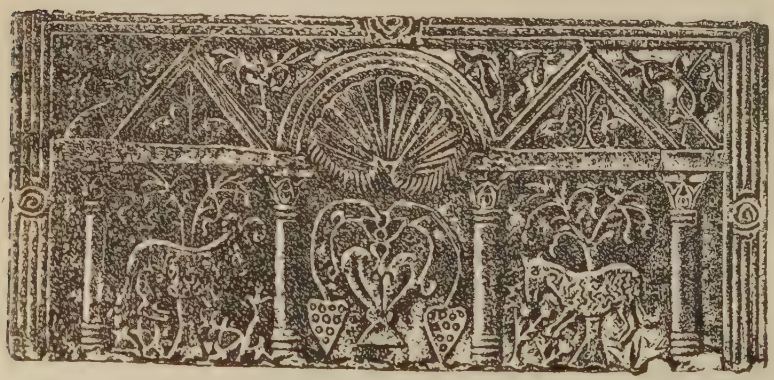


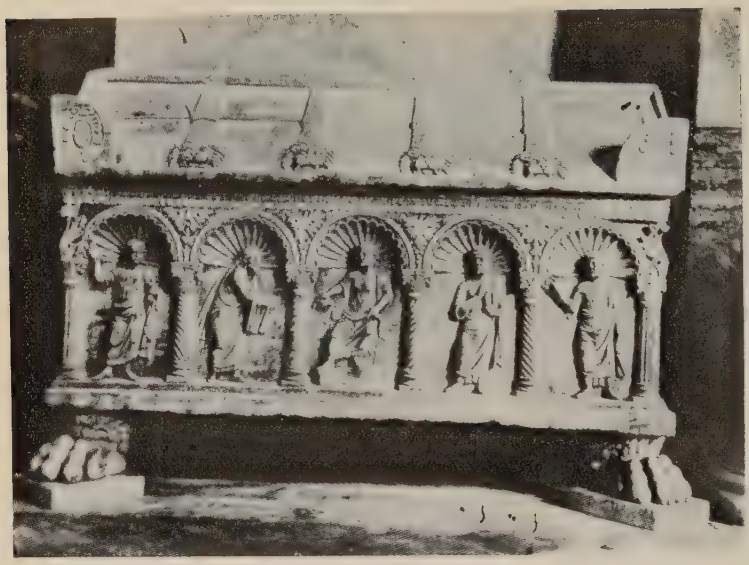
Fig. 4. — *Venecia* (Italia). San Marcos. Antepecho en las tribunas (siglo VII).

prescindido del dintel y no subsisten más que las vertientes de los primeros o la curvatura del frontón de los últimos (fig. 4).

[1] Paul Gauckler, *Basiliques chrétiennes de Tunisie* (París 1913), lám. IX.

Roma. — Galería lapidaria del Vaticano. Edículo de Todi (siglo I o II).

Altar de un oratorio en los alrededores de Spoleto (Italia), junto a las fuentes del Clitunno (segunda mitad del siglo IV).

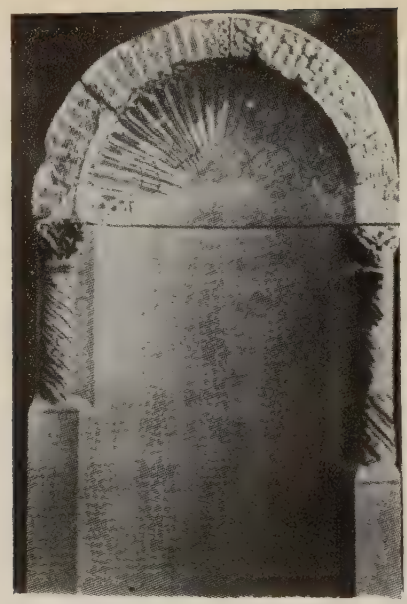


Rávena (Italia). — San Pedro el Grande. Sarcófago (siglo V).

Rávena (Italia). — Catedral. Sarcófago de San Barbaziano (comienzos del siglo VI).

Jerusalen. — Mezquita al-Aqṣà. Tablero de madera tallada (¿163 = 780?)

Mérida (Badajoz). — Museo Arqueológico. Losas de mármol con decoración visigoda.



Ŷirbat al-Mafŷar (Palestina). —Nicho labrado en yeso (primera mitad del siglo VIII).

Córdoba.— Mezquita. Fragmento de nicho encontrado en el subsuelo.

Nichos decorativos visigodos.

Al difundirse por el Mediterráneo el arte bizantino, llegó a la España visigoda la forma del nicho decorativo descrito. Labrados en losas de mármol blanco hay varios ejemplares en el museo de Mérida con las mismas características de fondo plano, bovedita de surcos cóncavos triangulares, algo más hondos que aquél, terminados en pequeños arcos de círculo, cuyo arco de cabeza aparentan apear sendas columnitas empotradas. Los lóbulos que cierran los surcos están en un plano inferior al del arco de medio punto de cabeza, de modo que apenas si se destaca el festón que aquéllos forman (lám. 3). Estos nichos visigodos son interpretación un tanto bárbara de otros del tipo al que pertenecen los de los sarcófagos de Rávena. La valva de la concha ha perdido en los españoles su charnela; un tosco y esquemático ornato vegetal cubre los fondos planos y la guarnición moldurada de los arcos se ha transformado en una media caña con incisiones angulares en espina de pez, sogueado, etc., a la que flanquean dos biseles.

En el mismo museo de Mérida se conserva otro nicho de mármol blanco y planta semiovalada, falto de la bovedilla que lo cubriría. Su arco, de herradura no muy acusada, se apea en columnas, según lo acostumbrado, y los surcos cóncavos arrancan de un medio disco. Entre las columnas labróse el monograma de Cristo [1].

Ejemplar interesante de la serie es otra losa rectangular de mármol empotrada en la torre mudéjar de la iglesia de Santo Tomé de Toledo (fig. 5). Repite el modelo de nicho de la anterior, aunque con fondo plano, pero los surcos de su concha al llegar al arco de cabeza dibujan francamente uno de nueve lóbulos desprovisto de arquivolta. Entre las columnillas que aparen-

[1] Reprodúcense estos nichos en la obra de José Ramón Mélida, *Catálogo monumental de España, Provincia de Badajoz (1907-1910)*, láminas (Madrid 1926) CXLV, CXLVI y CXLVII, y en el estudio de Helmut Schlunk, *Arte visigodo*, apud *Ars Hispaniae*, II (Madrid 1947), figs. 257-259, 262 y 263.

tan sostenerlo, parece distinguirse un monograma de Cristo como el labrado en el nicho descrito de Mérida.

Al no haberse encontrado ninguno de estos nichos *in situ* desconocemos su destino y el lugar que ocupaban en el templo.

Fig. 5. — *Toledo.* Santo Tomé. Nicho visigodo empotrado en la torre.

En un estudio reciente Iñiguez Almech los llama altares y supone estarían en el fondo del presbiterio. Cree procedan de los altares paganos familiares de las casas romanas [1]. Dicho emplaza-

[1] Francisco Iñiguez Almech, *Algunos problemas de las viejas iglesias españolas*, apud *Cuadernos de trabajos de la Escuela española de Historia y Arqueología en Roma*, VII (Madrid 1955), pp. 57-61 y figs. 6, 7, 57-66 y 75. Schlunk dice ser probable que sirvieran — se refiere especialmente al nicho cóncavo de Mérida — como soporte central de la mesa de altar; de los planos afirma ser piezas de antepechos o canceles (*Ars Hispaniae*, II, pp. 249-252). De los siglos IV o V

Fig. 6. — *El Cairo* (Egipto). Relieve copto en el Museo Egipcio.

miento parece lógico para los que tienen un símbolo religioso; su verdadero nombre sería el de sagrarios o tabernáculos. Abundan los ejemplares en el arte copto[1] (figs. 6 y 7). Se acompaña la reproducción del nicho-tabernáculo existente en el fondo de un pequeño oratorio en las fuentes del Clitunno, en los alrededores de Spoleto, reconstruído a fines del siglo IV (lám. 1).

Fig. 7. — *El Cairo* (Egipto). Relieve copto en el Museo Egipcio.

serán una serie de ladrillos con decoración hecha a molde, abundantes en el sur de Andalucía, sobre todo en la región de Ronda, en los que se representó el nicho con concha bajo un arco apeado en columnillas y el monograma de Cristo, con muy poco relieve e inscripción latina algunos, que parece aseguran su destino de revestimiento de sepulturas (*Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, III, *España visigoda* [Madrid 1940], p. 477; *Ars Hispaniae*, II, página 236 y fig. 231).

1 Al. Gayet, *L'arte copte* (París 1902), grabs. de las pp. 73, 74, 81, 83, 96 y 97. El autor los cree estelas y supone reproducen portadas de iglesias. En San Pedro el Mayor de Rávena hay losas con nichos planos de relieve y una cruz bajo

Nichos y miḥrābs.

El nicho, casi siempre con bovedita en forma de valva de *pecten* y frecuentemente con un frontón decorativo encima, sirvió de fondo arquitectónico en los templos y en otros lugares a divinidades y estatuas paganas. Bajo pequeños nichos de esa forma se representaron, en obras de orfebrería y marfil, emperadores, cónsules y altos dignatarios [1]. Probablemente evocan una escena real: el acto solemne de dar audiencia esos personajes, sentados en el trono situado en el nicho del fondo de las salas basilicales de los palacios, tras descorrer las cortinas que los ocultaban a la vista de los asistentes.

A partir del siglo IV los nichos de venera empezaron a cobijar, en representaciones planas de pinturas, miniaturas de manuscritos y mosaicos, en las de relieve de piedra y mármol (sarcófagos, fustes, ambones), en placas y dípticos de madera y marfil y en obras de metal, las figuras de Cristo, de apóstoles y santos y símbolos religiosos, la cruz el más frecuente [2].

El servir de fondo y cobijo a personajes divinos — cristianos y paganos — y a las más elevadas jerarquías humanas [3], expli-

la concha, que Colasanti llama fragmentos de altares (Colasanti, *L'arte bizantina in Italia*, lám. 65).

[1] Por ejemplo, en varios dípticos bizantinos de marfil, entre otros en el consular de Asturius (a. 449), en el Laudesmuseum de Darmstadt, y en el del cónsul Anastasius (a. 517) del museo de Berlín. En este último se representó a dicho personaje sentado, con la cabeza destacando sobre una concha que a su vez ocupa el tímpano de un frontón.

[2] Por ejemplo: placas de marfil del Arcángel San Miguel (hacia 518), en el British Museum de Londres, y varias de la silla episcopal de Rávena (a. 520-550).

[3] Nichos cubiertos con bóveda de concha hay en dos santuarios sirios consagrados a Tyche: el *tychaion* de Mesmiyé, antes llamado equivocadamente pretorio, levantado en el año 190, y el *tychaion* de Is-Sanamēn, que lo fué en el año siguiente (Marquis de Vogüe, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècles*, vol. I [Paris 1865-1877], p. 45, fig. 11 y lám. 7; Jean Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie* [Paris 1947], pp. 64 y 144; Howard Crosby Butler, *Ancient Architecture in Syria* [Leyden 1915], p. 317, figs. 289 y 290). La sala de audiencia del gasānī al-Mundir en Ruṣāfa-Sergiopolis, una de las pocas destinadas a ese fin que subsisten, construída entre los años 570 y 581, tiene un nicho

ca que la forma arquitectónica del nicho, muchas veces con la bóveda de concha, adquiriese un alto valor simbólico y representativo, patente en los viejos templos cristianos, cuyos tabernáculos, situados en el fondo de los presbiterios, la reproducen, cobijando a veces el supremo símbolo de la cruz. Aún más claramente se revela el valor representativo del nicho en los oratorios islámicos, al adoptar su forma para el miḥrāb, parte la más importante de ellos.

La palabra «miḥrāb» antes y después de los comienzos del islam tuvo diversas acepciones. Designaba: un palacio o una parte de él; el departamento de las mujeres; un nicho con una estatua, sobre todo un santo cristiano; probablemente también un nicho con el trono del príncipe. La misma acepción tiene en el Corán. En la sura XXXVIII, 20, designa la parte del palacio en la que está el monarca; en la XXXIV, 12, un lugar destinado a colocar estatuas, y en las III, 32 y sigs. y XIX, 12, un templo o más bien una celda en un templo en el que se ha orado [1].

«En el siglo VIII, en el momento en que la arquitectura islámica tiende conscientemente a la monumentalización, el miḥrāb es un nicho semicircular en forma de concha, flanqueado por columnas empotradas. Con este aspecto se mantiene, aunque con variaciones locales, en sus rasgos esenciales hasta hoy» [2].

A la mezquita mayor de Bagdad construída por al-Manṣūr en 149 (766) cree Creswell que perteneció un miḥrāb conservado en el museo de esa ciudad [3]. Es un nicho de mármol, de planta semiovalada, de poco más de dos metros de altura y unos 27 centímetros de profundidad, cubierto por una concha cuyos surcos dibujan un arco de cabeza de múltiples lóbulos

semicircular, emplazamiento del trono (Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, páginas 144-145; Jean Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine* [Paris 1947], páginas 158-159).

1 *Encyclopédie de l'Islam*, III (Leiden-Paris 1936), art. *Masdjid* de Johs. Pedersen, pp. 386-387; *La mosquée omeyyade de Médine*, por Sauvaget, página 145.

2 *Encyclopedie de l'Islam*, III, art. *miḥrāb* de E. Díez, p. 552.

3 Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, pp. 35-37 y fig. 26 de la p. 37.

(fig. 8). Seguir la evolución de esta forma en miḥrābs de mezquitas posteriores nos apartaría mucho de la ruta iniciada tras el origen del arco hispanomusulmán de lóbulos [1].

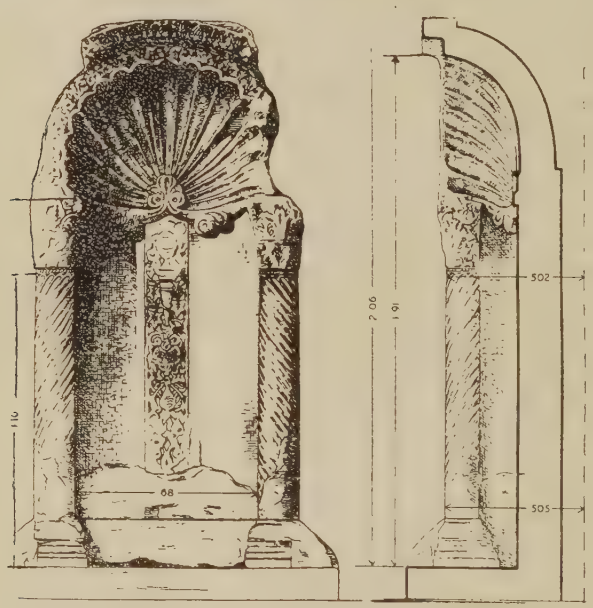


Fig. 8. — *Bagdad* (ʿIrāq). Miḥrāb en el museo (¿766?).
Medido por K. A. C. Creswell y dibujado por M. Lyon.

El origen del miḥrāb se ha buscado en muy diversas formas arquitectónicas anteriores, entre otras en el ábside de las iglesias cristianas, en el *haykal* de las coptas y en el nicho existente

[1] Nichos con arcos de herradura sobre columnillas y boveditas de venera se tallaron en madera en la techumbre de la nave central de la mezquita al-Aqṣà de Jerusalén. Suelen fecharse en el año 163 = 780 (lám. 3) (Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, láms. 25 *a* y *f*, 26 *f* y 27 *b*). Análogo motivo se reprodujo en algunas de las losas rectangulares de mármol, caladas, de unos 60 por 45 centímetros, que cubren la parte inferior del miḥrāb de la mezquita mayor de Qayrawān, cuya labra se atribuye al año 248 = 862-863 (Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, lám. 88).

en el fondo de varias sinagogas [1]. ¿No parece más lógico suponerlo derivado de esos nichos representativos de las altas jerarquías divinas y humanas, figuradas bajo su bóveda en el momento más solemne de su actuación? La religión islámica, al prohibir las representaciones humanas en las mezquitas dejó vacío el nicho, que nada cobija, reducido al cuadro arquitectónico, inquietante para los occidentales su desocupada concavidad. Tampoco en los nichos en alto y más reducidos, tabernáculos de algunos templos cristianos [2], se representaron figuras humanas.

Sauvaget propuso ese origen para el miḥrāb, al afirmar que su emplazamiento y función «en la mezquita responden al emplazamiento y función del ábside abierto en el fondo de las salas de audiencia, lo mismo que su forma... El miḥrāb no es, pues, más que *una réplica reducida* del ábside palatino» [3].

Nichos y arcos lobulados en la arquitectura del ʿIrāq.

El más antiguo ejemplo conocido de un arco de lóbulos en una construcción veíase hasta hace poco tiempo en el palacio de Tāq-i-Kisrà de Ctesifón, a orillas del Tigris, que se supone edificado por el gran monarca sasánida Šāpūr I (241-272), vencedor de los romanos (fig. 9) [4].

1 Resumen reciente de la discusión sobre la ascendencia de las mezquitas en el artículo *Origen de las disposiciones arquitectónicas de las mezquitas*, por L. T. B. (*Al-Andalus*, XVII, 1952, pp. 391-399). Nichos excavados en el muro de fondo había, entre otras, en las sinagogas de Dura-Europos (ʿIrāq; semicircular y cubierto con una concha), de Khan Irbid (Galilea) y de Ḥammām Lif (Túnez).

2 Los más antiguos tabernáculos eran pequeños edículos de piedra o mármol, empotrados en el muro, flanqueados por dos columnitas y bajo un frontón. Así son en Roma los de Santa Cecilia, San Clemente, etc. Por lo menos hasta el siglo XVI el sagrario de bastantes iglesias españolas fué un nicho o credencia abierto en el muro del presbiterio, con una puertecilla.

3 Sauvaget, *La mosquée omeyyade de Médine*, p. 149. Otras hipótesis del mismo autor sobre el origen arquitectónico de las mezquitas, sugestivas e ingeniosas, parecen más aventuradas.

4 Es la opinión de Creswell, entre otros (*Early Muslim Architecture*, I, pá-

Dicho arco, de múltiples lóbulos, formaba la arquivolta del de cabeza de la bóveda de sección parabólica que cubre el gran *īwān* de ese palacio, arco gigantesco, de singular audacia constructiva, pues tiene 26 metros de luz y 34 de altura hasta la clave. En su fondo, a 48 metros, totalmente abierto como lo está

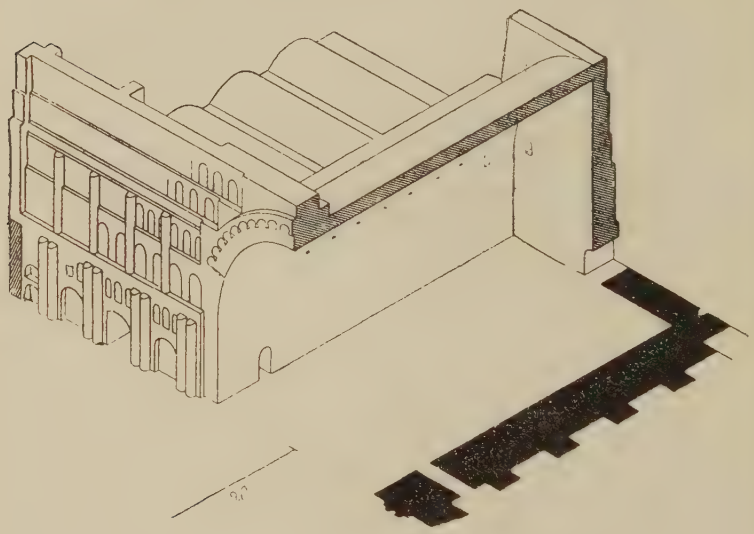
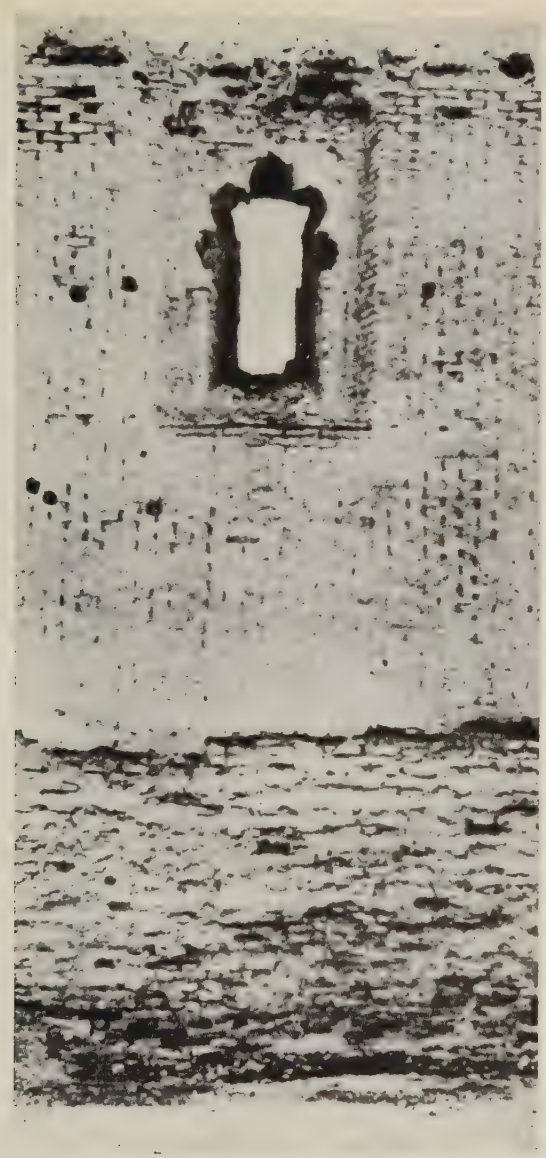


Fig. 9. — *Ctesifón* (ʿIrāq). Palacio de Taq-i-Kisrà.

Dibujo de A. Choisy.

siempre el *īwān* persa, destacaba el trono del monarca sasánida en un marco de legendaria riqueza, precedente de la desplegada más tarde por los emperadores bizantinos. Desnudos hoy los muros de ladrillo, desaparecida toda la decoración sobrepuesta, subsistía como único y bien pobre ornato hasta que hace algunos años, al arruinarse el arco de cabeza, desapareció esa arqui-

gina 282 y fig. 326; II; p. 90 y fig. 78). M. O. Reuther atribuye el palacio de Ctesifón a Cosroes I, siglo VI (*Survey of Persian Art*, I, Londres y Nueva York 1938).



Samarra (ʿIrāq). — Ventana de arco lobulado en la mezquita mayor (234-237 = 848/49 - 851/52).

Córdoba. — Mezquita. Detalle de la concha de yeso que cubre el miḥrāb.

volta de lóbulos semicirculares de poco relieve, recortados en ladrillo. Fotografías y dibujos anteriores a la ruina conservan su

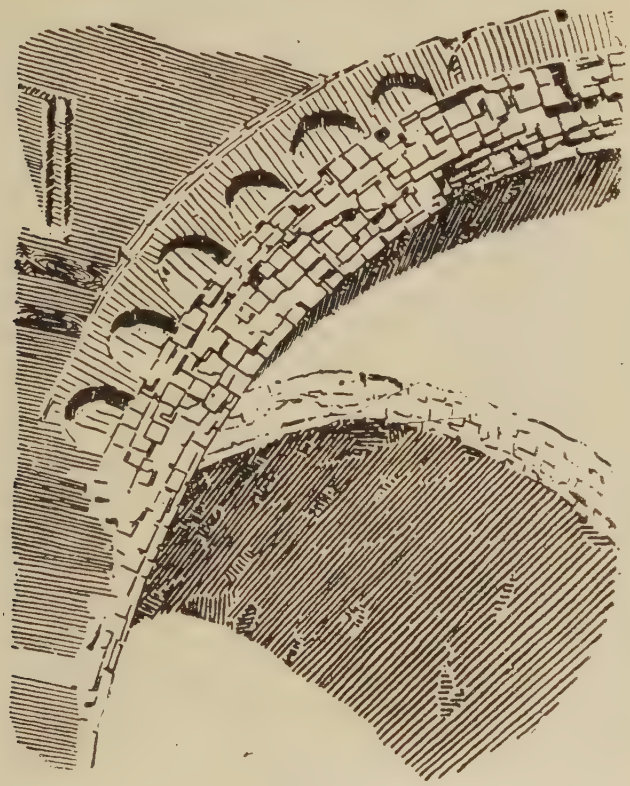


Fig. 10. — *Ctesifón* ('Irāq). Tāq-i-Kisrà. Arranque de la bóveda que cubre el *iwān* (¿241-272?) [1].

recuerdo [2] (fig. 10). ¿Parecerá hipótesis demasiado atrevida ver en el *īwān* de Šāpūr I la transcripción a tamaño colosal de uno

[1] Dibujo de la obra de Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise.*

[2] El arco de cabeza, con su arquivolta de lóbulos, se ve bien en los grabados del libro de Marcel Dieulafoy, *Art antique de la Perse* (París 1885), IV, fig. 19 de la p. 22; V, lám. III y VI. A principios del siglo actual se derrumbaron el ala derecha del palacio y el arco del *īwān.*

de estos nichos de las salas de audiencia palatinas? La arquivolta queda así explicada; sus lóbulos recordarían los extremos de los surcos de la concha, desaparecida al dar al nicho tan gran profundidad. El Oriente gustó de expresar la majestad y el poderío de sus grandes príncipes por la acumulación de enormes masas de materiales en construcciones gigantescas.

También cabeza de un gran nicho abovedado en cuarto de esfera, puede estimarse el arco de piedra, ingreso al presbiterio de planta semicircular de la iglesia siria de Qalb-Lōzé, levantada en el siglo VI. Lo decoran varias arquivoltas con ornamentación de tradición romana, aunque de talla plana; la más exterior, desaparecida en parte, que forma hoy su extradós, tiene una serie de pequeños lóbulos ahuecados en cuarto de esfera en la piedra, entre segmentos circulares [1].

Decorativos, de mosaico, son los lóbulos semicirculares que bordean a modo de orla o arquivolta algunos de los arcos del octógono interior de la llamada Cúpula de la Roca *(Qubbat al-Ṣajra)* de Jerusalén, levantada en los últimos años del siglo VII [2].

Un ensayo poco feliz para descomponer el arco y convertirlo en puro ornato se ve en las reducidas ventanas de la pequeña mezquita de *Quṣayr al-Ḥallābāt*, en Transjordania, edificio de piedra levantado alrededor de 725-730. En vez de recortarse cóncavos los lóbulos en el intradós de los arcos, según lo acostumbrado en Occidente, cuelgan convexos, separados por pequeños segmentos rectos [3].

Pero es en el ʿIrāq y en la técnica de ladrillo donde podemos seguir la evolución del nicho romano para dar origen al arco lobulado. Decoran la parte alta de la fachada de la puerta de Bagdad en Raqqa, ciudad comenzada a construir en 155 (772) por al-Manṣūr, una serie de pequeños nichos ciegos, yuxtapuestos, que no son más que la traducción a la técnica del ladrillo de los romanos con bóveda de concha. Todos tienen encima, a

[1] Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse*, vol. segundo, láminas 126 y 129; Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, lám. XXXIV.

[2] Creswell, *Early Muslim Architecture*, I, láms. 5, *a* y *b*, 6, 7 y 8.

[3] *Ibidem*, I, fig. 235 de la p. 287; II, p. 378.

modo de gablete, una faja resaltada de ladrillo, de traza angular, con el vértice en alto [1] (fig. 11). Este motivo decorativo es la ruda interpretación en ese material de las vertientes del frontón que cobijaba muchos nichos, como en el ábside del oratorio cercano a Spoleto, restaurado a fines del siglo IV, cuya reproducción acompaña a estas páginas (lám. 1) [2].

Una vez colocados los nichos como decoración en las fachadas era lógico calar su fondo para la iluminación interior. Así se hizo en el palacio fortificado de Ujaydir, construído probablemente en la segunda mitad del siglo VIII. Pero los lóbulos forman la arquivolta de arcos agudos; no destaca su curvatura, por tanto, en el espacio, y el hueco de la ventana o puerta se abre bajo el tímpano [3] (figura 12).

La evolución completa aparece realizada ya algunos años después en la mezquita de Mutawakkil en Samarra (234-237 = 848-849 – 851 - 852),

Fig. 11. — *Raqqa* (ʿIrāq). Nicho en la puerta de Bagdad.

Dibujo de G. Marçais.

[1] *Ibidem*, II, fig. 32 de la p. 45, lámina 2, *b*, y p. 381. En un dibujo de Girault de Prangey, de una parte desaparecida de un muro exterior de la mezquita de ʿAmr en Fusṭāṭ, hecho en 1843, parece verse sobre los nichos y las ventanas de ladrillo una moldura resaltada del mismo material en forma de ángulo obtuso (Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, lám. 37, *b*). Una sala que estuvo cubierta con cúpula, del palacio de Raqqa, conserva arcos ciegos decorativos, de cinco lóbulos, revestidos de yeso (Gertrude Lowthian Bell, *Amurath to Amurath* [Londres 1911], figs. 41-42).

[2] Pietro Toesca, *Storia dell'arte italiana*, I, *Il Medioevo* (Turín 1927), pp. 95-97.

[3] Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, figs. 44 y 59 de las pp. 65 y 76, p. 381, y lám. 2, *e*, y 19.

obra también de ladrillo. En su muro meridional — el de la qibla — se abren en su parte alta y en los ejes de las naves ventanas con arcos cuyo intradós está formado por cinco lóbulos (lám. 5) [1].

Con mayor timidez se emplearon los arcos lobulados en el Qaṣr al-ʿĀšiq, alcázar de ladrillo levantado de 264 a 268

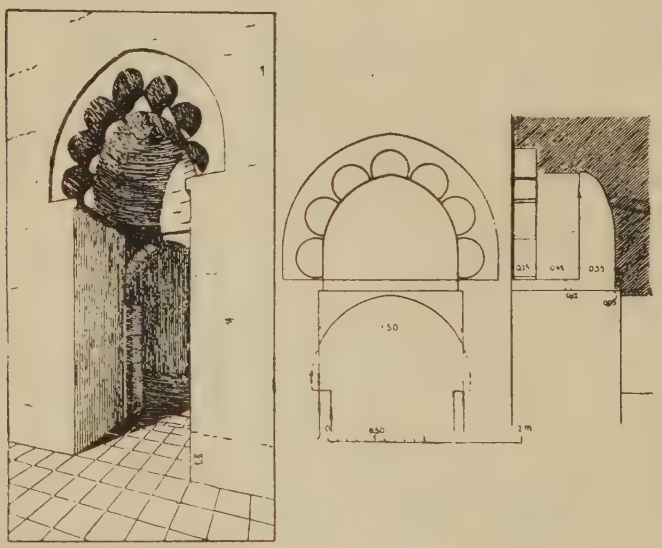


Fig. 12. — *Ujayḍir* (ʿIrāq). Puerta de la mezquita del castillo.

Dibujo de Reuther.

(878-872). Como en Ujayḍir, se recortan sobre un tímpano situado sobre el vano, aquí adintelado [2].

Durante la misma época el arco de lóbulos fué utilizado como forma decorativa, singularmente en tallas de madera (tablero hallado en Taqrit, a orillas del Tigris y al norte de Bagdad, en el Museo Metropolitano de Nueva York; friso de ma-

[1] *Ibidem*, II, fig. 203 de la p. 257, p. 256 y lám. 66, *d*.

[2] *Ibidem*, II, fig. 258 de la p. 362 y lám. 116, *c*.

dera tallada procedente del cementerio de ʿAyn al-Sīra, en el Museo Árabe de El Cairo; tableros del almimbar de la mezquita mayor de Qayrawān, obras las tres de la segunda mitad del siglo VIII; tableros de las mezquitas de ʿAmr, en Fusṭāṭ, y de Ibn Ṭūlūn [hacia 876-879 = 263-265] en El Cairo) [1].

Trompas y arcos de lóbulos en la arquitectura de Ifrīqiya.

Nichos cubiertos con boveditas en forma de valva de *pecten* se labraron, por lo menos desde el siglo IX, en Ifrīqiya. Excepcional es, en cambio, el arco de lóbulos. Cuarenta nichos decorativos ha contado el señor Marçais en el exterior y el interior del cimborrio levantado en 248 (862-863) sobre el tramo que precede al miḥrāb en la mezquita mayor de Qayrawān. Las boveditas de la mayoría de esos nichos tienen forma de cuarto de esfera muy aplastada y la parte inferior bajo ellas son planos verticales, casi siempre más avanzados que el fondo de la bóveda, como en los nichos del ʿIrāq y probablemente en los romanos. Entre ese gran número de nichos del cimborrio de Qayrawān, profusamente decorados los interiores mientras los del exterior del oratorio están lisos, hay algunos, en las albanegas de los arcos que apean la linterna, con

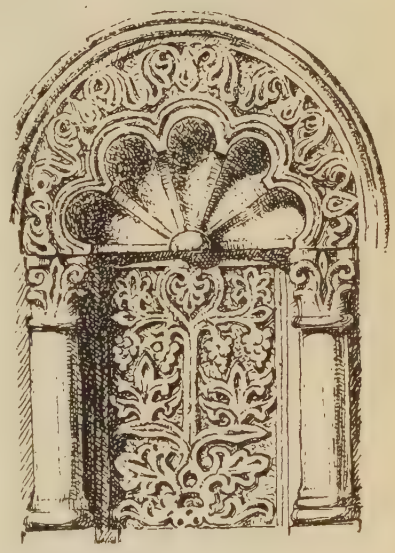


Fig. 13. — *Qayrawān* (Túnez). Mezquita mayor. Nicho decorativo en el tramo delante del miḥrāb (862-863). Dibujo de G. Marçais.

1 Maurice Dimand, *Studies in islamic ornament*, apud *Ars Islamica*, IV, 1937, pp. 295-299 y figs. 5, 6 y 7.

bovedita en forma de concha (fig. 13). Idéntica es asimismo la de las trompas que convierten la planta cuadrada del tramo en octogonal, base de la linterna cilíndrica; trompas que se acusan

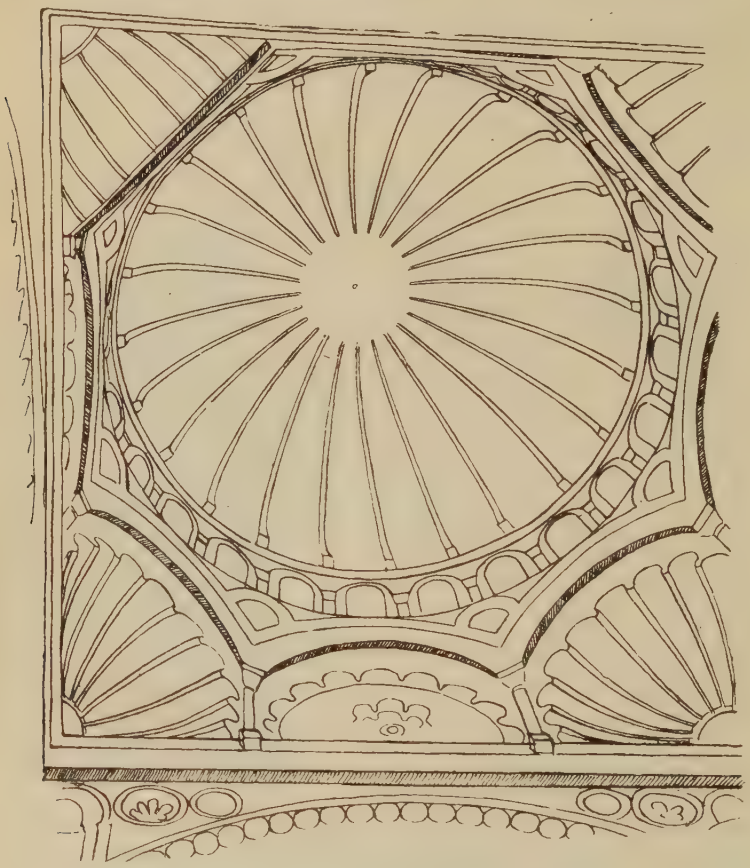


Fig. 14. – *Qayrawān* (Túnez). Interior del cimborrio inmediato al miḥrāb.

en el arco de cabeza por uno de nueve lóbulos, a los que corresponden en los paños intermedios otros idénticos ciegos (fig. 14). En este caso, es indudable que las arquivoltas de lóbulos surgieron como consecuencia de los arcos de idéntica traza de las trompas, cuya ordenación repiten.

Trompas de la misma forma, semejantes, pero con siete lóbulos, hay en las cúpulas de la nave central de la mezquita mayor de Túnez, la que cubre el tramo delante del miḥrāb, fechada en 250 (863), y en la *bāb al-Bahw* terminada en 381 (991), y nichos con boveditas de concha, cuyos surcos se acusan festoneando el arco de cabeza, decoran el exterior de la última [1].

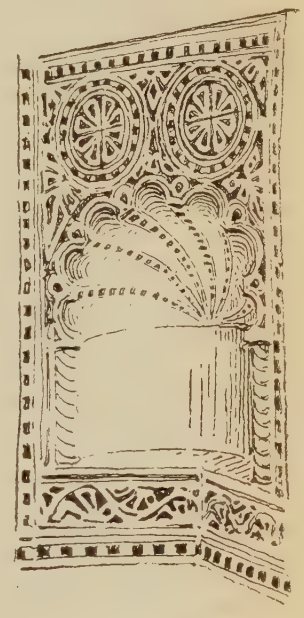


Fig. 15. — *Sedrata* (Argelia). Trompa.
Dibujo de G. Marçais.

De las cinco ventanas que hay sobre el arco de ingreso al miḥrāb en la mezquita de Qayrawān, la central y las dos extremas tienen arquivoltas de cinco lóbulos guarneciendo a arcos semicirculares. En la nave central del mismo oratorio, el arco transversal que precede al tramo delante del miḥrāb y lo separa del resto de dicha nave, tiene una arquivolta de escaso resalto y muchos y pequeños lóbulos [2]. El señor Marçais observó que los arcos lobulados de Ifrīqiya están trazados a base de otros de medio punto, no agudos, como son los mesopotámicos y repiten los andaluces. El mismo sabio historiador del arte musulmán de Occidente cree oscuro el origen del arco de lóbulos circulares, tal vez, dice, introducido en el estilo cristiano de África (modillón de Sbiba, antes citado y reproducido), e importado de nuevo del Oriente en época musulmana. Su adopción, añade, parece estar unida a la de las cúpulas en forma de valva de concha que cubren nichos de origen mesopotámico (fig. 15) [3].

1 Georges Marçais, *L'Architecture musulmane d'Occident* (París 1954), fig. 37 de la p. 72.

2 Ahmad Fikry, *La Grande Mosquée de Kairouan* (París 1934), fig. 66 de la p. 136.

3 Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, pp. 20-22, 45-46, y figs. 8,

De la aplicación del nicho cubierto con venera al miḥrāb no faltan ejemplos en Ifrīqiya. El primitivo miḥrāb de la mezquita mayor de Mahdiyya, levantada por los fāṭimíes hacia el año 303 (916), perdió la bóveda en cuarto de esfera que lo cubría, y que el señor Marçais supone estaría dividida en gallones radiales a partir de la clave del arco de cabeza, pero en la concavidad de su muro de fondo se abren nueve nichos coronados por boveditas en forma de valvas de *pecten*. Réplicas de este miḥrāb de Mahdiyya son los de la mezquita mayor y del pequeño oratorio de la Sayyida en Monastir [1]. Al analizar su filiación, Marçais enuncia dos hipótesis: proceden, o de los nichos de las construcciones ᶜabbāsíes en Mesopotamia, como los del castillo de Ujaydir [2], o de los de algunos edificios cristianos del norte de Africa, como el baptisterio de Siagu, en el que hay nichos cubiertos con conchas, y el ábside de la basílica de Kef (Túnez), con nichos también y al que cubre una semiesfera gallonada. En Ifrīqiya tienen asimismo ábside semicircular y nichos abiertos en él las basílicas de Ammaedara [3] y Matifu. Tal vez esa disposición llegara a ellas desde Oriente, pues se encuentra en casi todas las iglesias coptas y en la más lejana de ᶜAḏrā', en Ḥāḥ, Ṭūr ᶜAbdīn (Mesopotamia), cuyos nichos cubren boveditas en forma de concha. La semejanza grande de estos ábsides con el miḥrāb primitivo de la mezquita de Mahdiyya inclina a pensar que proceden de aquéllos directamente.

La arquitectura fāṭimí de Ifrīqiya prodigó los nichos decorativos en el exterior de sus edificios. Los hay en la fachada de

9, 23 y 24 de las pp. 20, 21, 49 y 50. Las mismas afirmaciones había hecho el autor en la primera edición de la obra, publicada en 1926.

[1] *Ibidem*, pp. 69-70 y 110-111 y figs. 67 y 68 de las pp. 109 y 110. El miḥrāb de Mahdiyya tiene 2 metros de ancho por 1,10 de profundidad, dimensiones excesivas para su función islámica y que le aproximan al ábside de los templos cristianos. La bóveda del miḥrāb de la mezquita de la Sayyida en Monastir es de gallones, copiada probablemente de la de algunas iglesias bizantinas de la comarca, como la de Kef. Marçais fecha ambas mezquitas en el siglo X o en el XI.

[2] Gertrude Lowtian Bell, *Palace and mosque at Ukhaiḍir* (Oxford 1914), láms. 13, 20 y 28; Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, p. 74, figs. 40, 57 y 58, y láms. 10, 18 *e* y 19 *a* y *c*.

[3] *Revue Tunisienne*, 1932.

la mezquita de Sīdī ᶜAlī ᶜAmmār en Susa, obra del siglo X al XI, y en la oriental de la mayor de Sfax, del año 378 (988) [1]. Su existencia anterior, flanqueando las ventanas en la fachada sudoeste de la mezquita de ᶜAmr en Fusṭāṭ (212 = 827) y en la nordeste de la de Ibn Ṭūlūn en El Cairo (263-265 = 876-879), de ladrillo y con bovedillas de concha talladas en yeso, en ambos casos [2], indica la procedencia de los tunecinos.

Nichos y arcos lobulados en la arquitectura califal española.

En el subsuelo de la parte oriental de la mezquita de Córdoba, se encontraron no hace muchos años cinco fragmentos de piedra caliza pertenecientes a dos arquillos, por lo menos, de herradura, de 1,32 de ancho, con talla de concha muy aplastada y doble arquivolta de rombos y hojas digitadas (lám. 4). El señor Gómez-Moreno cree que pueden haber pertenecido al miḥrāb de la primitiva mezquita de ᶜAbd al-Rahmān I [3].

Como recuerdo tardío de los primeros miḥrābs, cubre el de la ampliación de la mezquita de Córdoba debida a al-Hakam II (351 – 355/962 – 966), una concha finamente tallada en yeso, con su charnela correspondiente (lám. 6). En piedra se labró posteriormente otra, más tosca y lejana del modelo marino, para cubrir el miḥrāb de la mezquita de Almería [4]. Como tema decorativo, la valva de *pecten* fué usada en las arquerías de la citada ampliación de al-Ḥakam II y de ella derivan casi todas las bove-

[1] Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, pp. 76, 95-103 y figs. 37 de la p. 72, 39 de la p. 76 y de la p. 95.

[2] Creswell, *Early Muslim Architecture*, II, pp. 181-182, figs. 161, 164 y 246, y láms. 38 *a* y *b* y 98.

[3] Gómez-Moreno, *Ars Hispaniae*, III, p. 42.

[4] En los miḥrābs de las mezquitas egipcias fué en los que más persistió la bóveda en forma de venera, más o menos transformada. Se encuentra en el *mašhad* (mausoleo) de Šabih (alrededor de 950) y en el de Umm Kulṯūm, del año 516 (1122), y en otros varios miḥrābs de pequeños oratorios del siglo XII (K. A. C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egipt*, I [Oxford 1952], fig. 135 de la p. 240 y láms. 3 *c*, 82 *b*, 114 y 118 *b* a 121).

ditas ahuecadas en los plementos de sus cuatro cúpulas de arcos cruzados y en las trompas de la que precede al miḥrāb.

Trompas de gallones hay en las laterales para paso de la planta cuadrada o rectangular de los tramos que cubren a la octogonal de las cúpulas. Son más semejantes a las del castillo

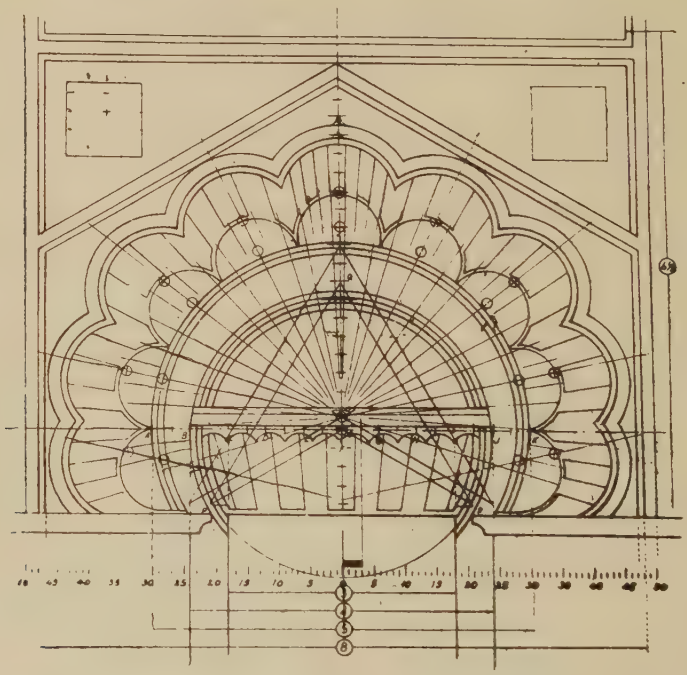


Fig. 16. — *Cordoba*. Mezquita. Frente interior de la puerta central de la fachada de poniente en la ampliación de al-Ḥakam II (962-966).

Dibujo de E. Camps Cazorla.

de Ujaydir — los gallones arrancan de la parte alta — que a las trompas de venera en las mezquitas de Qayrawān y Túnez.

El arco de lóbulos aparece por primera vez en nuestra Península en la citada ampliación de la mezquita de Córdoba debida a al-Ḥakam II. En Madīnat al-Zahrā', cuyas obras comenzaron anteriormente, no se ha encontrado ninguno *in situ*,

y una traza que existe en un muro como replanteo para su construcción pertenece probablemente a la etapa de obras del citado califa.

Su procedencia del ʿIrāq parece confirmada por estar trazados los de Córdoba a base de arcos agudos, no semicirculares, como los tunecinos, y por la presencia en varios de ellos de esas molduras angulares, a modo de gablete, último vestigio del frontón clásico, que cobijan los nichos de ladrillo de la puerta de Bagdad en Raqqa [1] (fig. 16).

En contraste con el empleo tímido e inhábil del arco de lóbulos en la arquitectura ʿabbāsī de ladrillo, en la mezquita de Córdoba, aparejados en piedra o tallados en yeso, se desarrollaron con audacia y perfección sumas, utilizados, no sólo como elementos decorativos, sino también constructivos en las arquerías de arcos entrecruzados que separan los tramos cubiertos con cúpulas del resto de la mezquita.

En los restantes países islámicos, el arco lobulado apenas si aparece esporádicamente después del siglo X. En España adquirió carta de naturaleza al convertirse en uno de los elementos decorativos más prodigados hasta el siglo XV, con difusión que alcanza a las iglesias románicas del sur de Francia [2].

* * *

En resumen, el nicho romano con bovedita labrada en forma de valva de *pecten*, bajo el que al parecer se emplazaba el trono o el escaño de monarcas y gobernantes en las salas de audiencia, muy empleado como elemento decorativo en las artes

[1] Es uno de los varios elementos que prueban la influencia del arte ʿabbāsī en la Córdoba de al-Ḥakam II. Labróse ese gablete en el interior del arco de ingreso de la puerta central de la fachada de poniente en la ampliación de dicho monarca y sobre los arcos, también de lóbulos, que chaflanan el cimborrio del tramo que precede al miḥrāb y los decorativos de los cuatro paños intermedios.

[2] Sobre la difusión del arco de lóbulos en Francia, véase *L'art roman du Puy et les influences islamiques*, por Ahmad Fikry (París 1934), pp. 189-221.

menores, pasó a servir de tabernáculo y credencia en los templos cristianos de los primeros siglos. Más tarde fué utilizado en los iniciales del Islam para el miḥrāb, parte la más principal de las mezquitas, nicho vacío que marcaba la dirección hacia la que los fieles debían orientar sus plegarias. El arte musulmán también empleó el nicho de tamaño reducido como elemento decorativo.

El arco lobulado nació al interpretar bárbaramente, en piedra o en ladrillo, simplificándolo, el nicho romano. La etapa de transición consistió en resaltar el encuentro de las hendiduras de la concha del nicho con su plano exterior, dando origen a un verdadero arco de lóbulos. Después se abrió el nicho, convertido en vano. Tan sólo quedó, como recuerdo bien lejano y poco evocador de aquél, desaparecidas la valva de *pecten* y las columnillas, la curva festoneada de su intersección con el plano en el que se abría el nicho. Con el sentido de fragmentación y la tendencia a complicar las formas, convirtiéndolas en puro ornato, del arte hispanomusulmán, el arco de lóbulos alcanzó en él extraordinaria difusión, hasta llegar al límite extremo de su fragmentación en los arcos de yeso festoneados de la Alhambra de Granada. — L. T. B.

LA JUDERÍA DE ZARAGOZA Y SU BAÑO

No es edificio inédito el baño medieval subsistente en Zaragoza, supuesto por unos musulmán y judío por otros. Pero siempre ha sido descrito con harta precipitación y sin precisar su cronología. Precede a estas notas — con las que se intenta colmar esa pequeñísima laguna de nuestra historia monumental — la descripción de la judería de la capital aragonesa, como contribución al estudio de la compleja y original estructura urbana de la Edad Media española.

Es hecho muy difundido que los judíos no solían dedicarse a los oficios y artes de la construcción y que las edificaciones más destacadas que de ellos se conservan — las sinagogas tole-

danas de Santa María la Blanca y del Tránsito y la de Córdoba — fueron levantadas por moros mudéjares, lo mismo que lo serían las casi siempre humildes viviendas de las juderías. En Zaragoza, por ejemplo, cuando en 1479 la aljama israelita trató de hacer algunas obras en una torre y un patio del castillo de la judería, las realizó el moro Mahoma Zuffre, uno de los muchos que acaparaban la construcción por entonces en tierra aragonesa [1]. Queda, pues, justificada la inclusión de estas notas en las páginas de AL-ANDALUS.

I. LA JUDERÍA

Emplazamiento, límites y extensión [2].

La judería zaragozana fué una de las más importantes españolas y la principal de Aragón, por el número de sus pobladores y la riqueza y posición social de bastantes de ellos.

Ocupaba la parte sudeste, un quinto aproximadamente, del recinto comprendido dentro de la cerca de piedra, y se extendía fuera de ella, entre ese muro, de trazado romano, y el exterior medieval, de tierra, con límites difíciles de precisar.

1 Arch. Prot. Zaragoza, prot. de Antonio Maurán, citado por Manuel Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación española en América*, tomo primero (Madrid 1918), p. x.

2 Del emplazamiento y límites de esta judería se han ocupado: Ignacio de Asso, *Historia de la economía política de Aragón* (primera edición de 1798), Zaragoza 1947, pp. 199-201; Tomás Ximénez de Embún y Val, *Descripción histórica de la antigua Zaragoza y de sus términos municipales* (Zaragoza 1901), pp. 51-69; Serrano, *Orígenes de la dominación:..*, pp. VI-XI; Ricardo del Arco, *Zaragoza histórica: evocaciones y noticias* (Zaragoza 1928), pp. 95-96, y *Las juderías de Jaca y Zaragoza*, apud *Sefarad*, XIV, 1954, pp. 87-98, y, últimamente, Francisco Cantera y Burgos, *Sinagogas españolas* (Madrid 1955), pp. 353-366. Los que han aportado más datos para el estudio de la judería zaragozana fueron Ximénez de Embún, extraídos de los libros de actas del municipio, aunque no suele concretar las citas, y Serrano Sanz, que publicó muchos procedentes del Archivo de Protocolos.

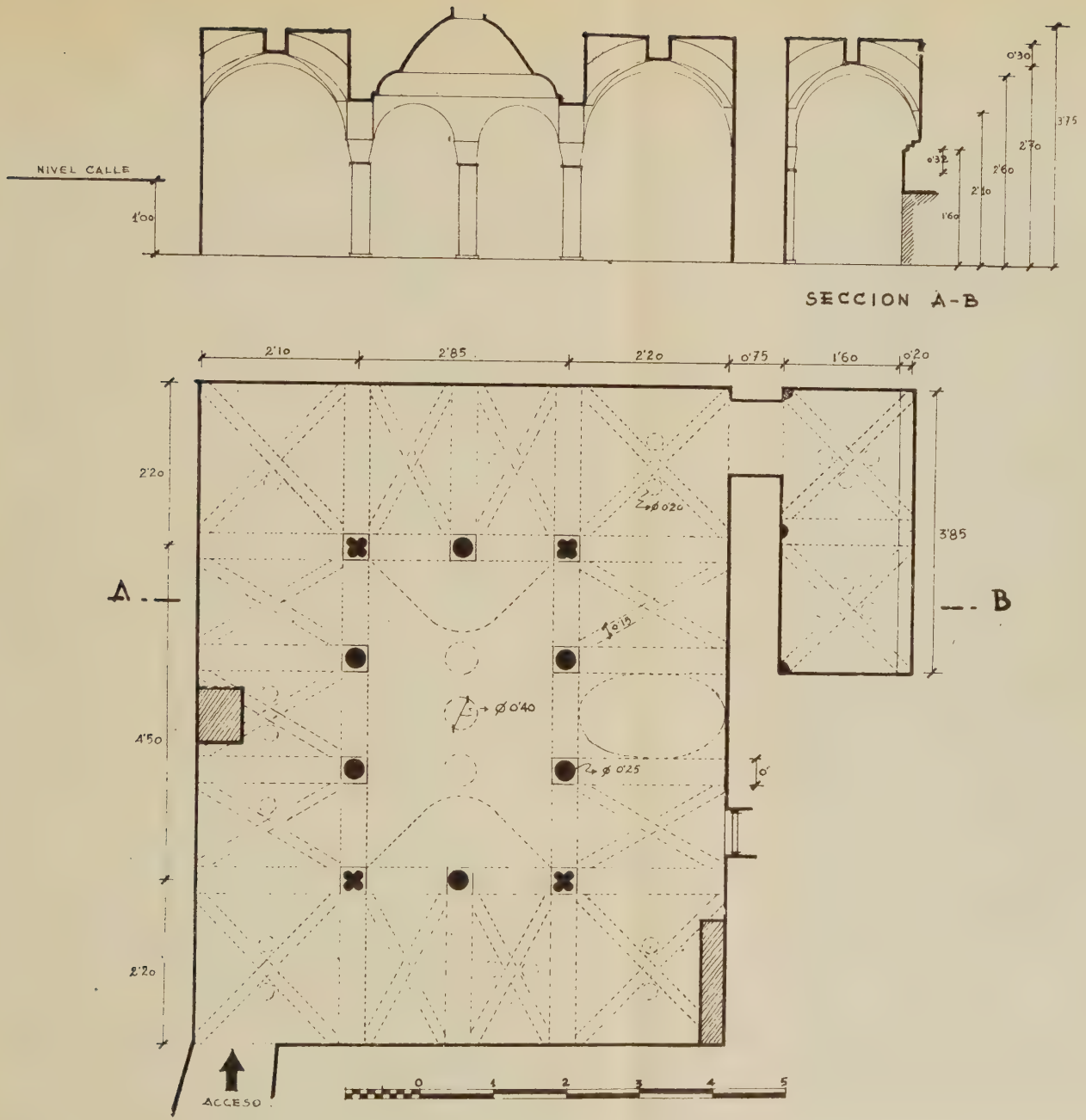
Limitaban bien su parte intramuros, por mediodía y oriente, la cerca y el Coso, amplia vía que la bordeaba. Por el interior, serían sus límites extremos las tres parroquias de San Gil [1], San Juan el Viejo y la Magdalena, sin alcanzar a norte la actual calle Mayor, parte de la arteria que atravesaba la ciudad de oriente a poniente, uniendo las puertas de Valencia y Toledo, cuyo trazado, se afirma, coincide aproximadamente con el *decumanus maximus* de la ciudad romana. A poniente llegaba la judería a la parte meridional de la actual calle de Don Jaime, vía sucesora del *cardo maximus*. Al tratar más adelante de los trenques y postigos de comunicación del barrio israelita con el resto de la ciudad se concretarán más, en lo posible, esos límites.

En los varios siglos de existencia de la judería de Zaragoza variarían, como es lógico, sus límites, conforme a los momentos de auge y de decadencia de la ciudad y de la grey hebrea, no siempre coincidentes. La separación, además, entre los fieles de ambas religiones, sobre todo antes del reinado de Fernando I de Aragón, sería poco precisa, y muy flúidos y variables los límites de las viviendas cristianas y judías. Era frecuente en la España medieval su mezcla e incluso la proximidad de iglesias y sinagogas, comprobada en la misma Zaragoza, en la que en torno de alguna parroquia habitaban gran número de israelitas.

En el siglo XIV ocupaba la judería zaragozana la calle y plazuela de la Verónica, las calles de San Pedro Nolasco, Santo Dominguito, Yedra, callizos del Cíngulo, de la Sartén y Graneros, la plaza de San Carlos y la calle de San Jorge hasta la plaza de San Pedro Nolasco [2]. Esta era la judería cerrada, se-

[1] A. 1420: la sinagoga menor, «que es en el barrio clamado de Sant Gil» (F. Baer, *Die Juden in christlichen Spanien*, I, 850, citado por Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 365); a. 1469: venta de casas en la judería, lindantes con otras y la carrera de San Gil (A. P. Z., protocolo de Juan Barrachina); a. 1486: casas en la judería que lindaban con otras y la carrera de San Gil (A. P. Z., protocolo de Juan de Altarriba, según cita de Serrano, *Orígenes de la dominación*, p. VII).

[2] Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 66. En un plano de Zaragoza de 1769, reproducido en el estudio *El desarrollo urbano de las ciudades de Navarra y Aragón en la Edad Media* (Zaragoza 1950), José Mª Lacarra fija los



Zaragoza. — Planta parcial del baño judío del Coso.

Plano de Sigfredo Santaflorentina.

gún la nombran varios documentos, para diferenciarla de la extramuros, que se extendía por la parroquia de San Miguel, al otro lado del Coso, como prueba el emplazamiento del baño citado [1]. Había en la última varias manzanas rectangulares de casas, entre el Coso y el citado templo, limitadas por siete calles o callizos sensiblemente paralelos, en parte reconocibles aún en el plano actual de la ciudad. Contrastaban por su relativa regularidad con la judería intramuros, formada por calles angostísimas y tortuosas, entre las que abundaban las ciegas, sin salida, algunas subsistentes. Ignórase cuándo se formó ese barrio israelita fuera de muros, en el que vivían algunos cristianos; no sería antes de los últimos años del siglo XIII.

Extramuros también estaba en 1228 «el baño real a la puerta de la judería», en la collación de San Miguel [2]. Tal vez su emplazamiento respondiese a ser más fácil proveerle de agua en ese lugar que en el interior de la ciudad. Los siete callizos eran las calles hoy denominadas de la Parra, de Mateo Flandro, del Agua, de Urrea, de Rufas, de Santa Catalina y de Porcel [3]. Abunda la documentación del siglo XV referente a los judíos habitantes de estas casas. La calle central se llamaba en 1466 «calliço de medio de los jodios,... en la parroquia de San Miguel de los Navarros». Inmediata a esa calle o callizo, hoy llamado de Rufas, o tal vez por él mismo, iba una acequia, causa de que se nombrase de la Çuequia (a. 1414), «calicio de la Cequia», en el que había una tenería en 1466, y barrio de «la Çudequia» (a. 1485) [4], que era el de las tenerías. Esta par-

límites de la judería. Esquemáticamente ha sido reproducido por Cantera, *Sinagogas españolas*, fig. 59, quien juzga su perímetro «sobrado recortado en algunos puntos» (p. 366).

1 Sin embargo, algún documento al que más adelante se alude, califica también de cerrada la judería extramuros; sus calles estarían interceptadas por puertas.

2 Cartulario menor de la Seo, f° 150, citado por Asso, *Historia de la economía política*, p. 200.

3 Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. VIII.

A. P. Z, protocolo de J. Barrachina, citado por Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. VIII; *Documentos relativos a la pintura en Aragón durante los siglos XIV y XV*, apud *Rev. de Arch. Bib. y Museos*, XXXIV, 1916, p. 481,

te de la judería conocíase por Barrio Nuevo en 1463. En el citado callizo de en medio había una sinagoga de la que más adelante se hace amplia referencia [1] (lám. 7).

En 1348 sufrió Zaragoza, como gran parte del Oriente y de Europa, de la famosa peste negra. Sin embargo, el tercer cuarto del siglo XIV parece haber sido uno de los momentos de mayor prosperidad de la judería; una disposición del rey don Martín, de 1397, se refiere a que años antes judíos francos habían adquirido vastas casas y hecho grandes patios y huertos en el barrio hebreo [2].

Aumentaba el número de sus pobladores al comenzar el siglo XV, pues en 1420 la reina doña María autorizó a la aljama para que de nuevo pudieran rezar sus miembros en la sinagoga menor, «que es en el barrio clamado de Sant Gil», pues de lo contrario el gran número de los judíos no podían permanecer en la ciudad [3]. En los años próximos al de 1430 otra asoladora epidemia disminuyó notablemente su vecindario [4]. Decadencia revela el hecho de rebajar Alfonso V en 1446 a la aljama 6.000 sueldos de pecha [5].

n. 1, y *Notas acerca de los judíos aragoneses en los siglos XIV y XV*, apud *R. A. B. y M.*, XXXVII, 1917, p. 336.

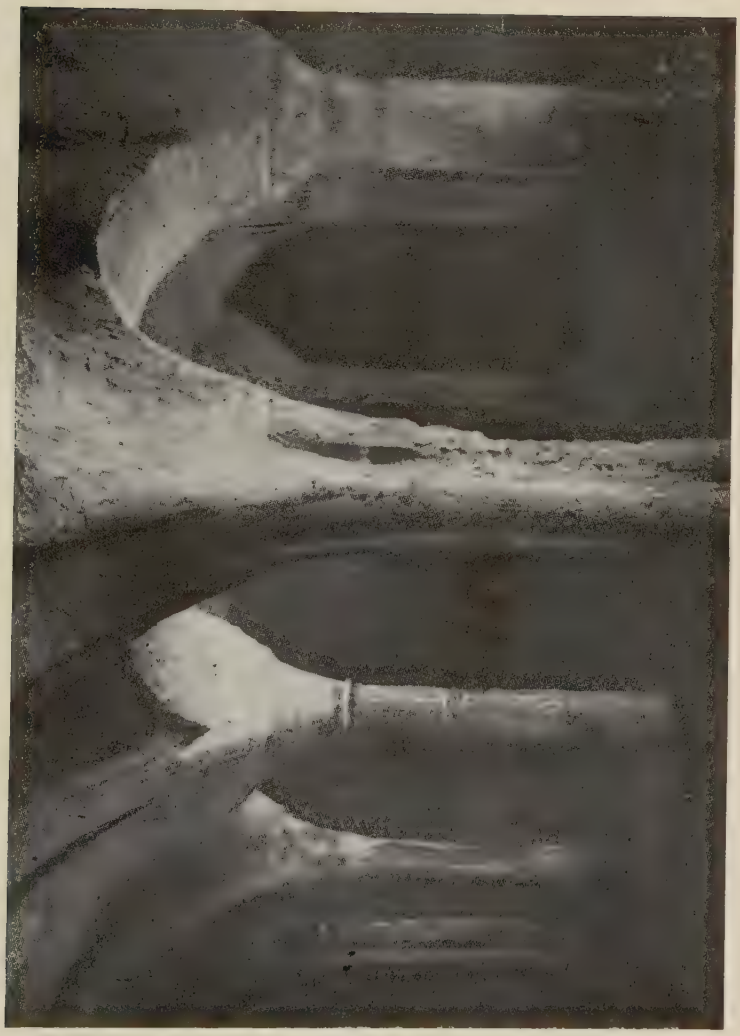
[1] A. 1466: «sinoga, alias midras, de Barrio Nuevo, sitiada en la ciudat de Çaragoça, en la parroquia de Sant Miguel de los Navarros, en el calicio de medio» (A. P. Z., protocolo de Juan Barrachina, según cita de Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. IX, n. [1]).

[2] Trataba el monarca, mediante esa disposición, de impedir que los judíos francos adquiriesen las propiedades de los pecheros, pues aquéllos poseían «tantas casas e patios dentro las ditas juderías, en special en la judería de la ciudat de Çaragoça, compradas et havidas del tiempo ent' aqua de la dita ordinación por el dito senyor Rey padre nuestro feyta, et aquellos tienen partida en cassales grandes, et partida que han feyto huertos et grans patios por sus cossos, et partida que luegan a grandes e inmoderados logueros, en tanto que los judíos peyteros no troban dentro aquellas aljamas casas en do sten, et aquellas que hi troban son de tan gran precio o loguero, que ellos no y bastan» (Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, doc. V de la p. CCCCLIII).

[3] Baer, *Die Juden*, 850, citado por Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 365.

[4] Cartulario de la ciudad, t. III, fº 31, según cita de Asso, *Historia de la economía política*, p. 201.

[5] Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 66.



Zaragoza. — Interior del baño. Cámara intermedia.

Plano de la judería de Zaragoza en el siglo XV, trazado sobre el de la ciudad que hizo Casañal en 1880.

Conócese el número aproximado de familias judías que habitaban Zaragoza en el momento de la expulsión, cuyo edicto se leyó el 31 de marzo de 1492. Nombráronse tasadores de sus viviendas a tres «maestros de casas» cristianos y a dos moros: Farax de Galí, muy conocido por haber sido maestro de obras del Rey Católico, e Ibrahim Palencia. Dos pintores fueron los encargados de poner las armas reales en las puertas de las 460 casas de los israelitas zaragozanos, según los recibos conservados [1]. Calculando a cinco individuos por familia, serían, pues, en ese momento unos 2.300 judíos los habitantes de la ciudad, seguramente muy disminuídos por las persecuciones y conversiones de los años anteriores. Tres después de la expulsión, en 1495, había en Zaragoza 3.968 fuegos o vecinos, así que los hebreos constituían entre la octava y la novena parte de su población.

El castillo, la cerca y los trenques o postigos.

Las juderías solían estar en el interior del recinto murado del castillo, como en Soria; a su pie, protegidas por él, como en Barcelona y Tudela, o, en casos de excepcional importancia, defendidas por una fortaleza propia. Dos eran los castillos de la judería toledana en el siglo XIII, uno llamado nuevo y otro que tal vez remontase a época anterior a la conquista cristiana o a la inmediatamente posterior. La judería de Calatayud tenía también su fortaleza, quitada a sus pobladores durante la guerra con Castilla. En 1398 el rey don Martín mandó restituírsela [2].

[1] José Cabezudo Astrain, *La expulsión de los judíos zaragozanos*, apu-*Sefarad*, año XV, 1955, p. 108. Fundado en datos más inciertos, Serrano y Sanz calculó que hacia 1472 había en Zaragoza, cuando más, unas 200 familias hebreas (*Orígenes de la dominación...*, p. x). Lacarra supone deficiente el censo de 1495 (*El desarrollo urbano de las ciudades de Navarra y Aragón en la Edad Media*, p. 20). Según un censo mandado hacer a los párrocos en 1548 por el arzobispo don Fernando de Aragón, de los habitantes obligados al cumplimiento pascual, se halló que en Zaragoza había 4.451 casas (Arco, *Zaragoza histórica*, pp. 33-34).

[2] Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. LII.

La judería de Zaragoza tenía también su castillo. Ignórase la fecha de su construcción, lo mismo que el emplazamiento del barrio hebreo — en caso de que lo hubiera — bajo el dominio musulmán. Ocupaba la fortaleza el ángulo sudeste del recinto murado, donde quebraba el lienzo meridional de la cerca para dirigirse a nordeste.

El castillo de la judería, al mismo tiempo que de protección a sus pobladores, servía de cárcel para hebreos y moros, a éstos por no tenerla propia. En 1479 se hizo una concordia entre los adelantados de la aljama y el moro Mahoma Zuffre para que realizase obras en la torre y en un patio [1]. Según las descripciones que figuran en los documentos de cesión de la fortaleza en 1493 por Fernando el Católico a Juan Cabrero (y poco después, con el resto de la judería, al concejo), tenía siete torres de piedra, grandes y altas, con su muralla y sus albacares, una de ellas «sobre la puerta del dicho castillo, que algún tanto estava derrocada, con el muro, siquiere paredes hechas de piedras tajadas y de calcina, las quales torres ivan de una en otra» [2]. El «castillo de los judíos» fué derribado en 1528 [3]. Las siete torres, o casi todas ellas, que suponemos cilíndricas, como algunas de las levantadas sobre cimiento romano que aún se conservan, pertenecerían al recinto de la ciudad.

Lindaba con el castillo la carnicería israelita, citada en 1355 [4], en la que — dicen los documentos de 1493 — «se vendía carne a los dichos judíos» y «havía seis tiendas siquiere lugares tributarios a su Alteza, con dos corrales, el uno mayor que el otro, y comúnmente se llamaba el corral de los bueyes» [5].

[1] Serrano y Sanz, *Documentos relativos a la pintura en Aragón durante los siglos XV y XVII*, apud *R. A. B. y M.*, XXXVI, 1917, p. 440, publica un documento de 1414 en el que se cita el castillo de la aljama. Archivo Corona Aragón, reg. 2.620, fº 44 (doc. de 1452) y A. P. Z., protocolo de Antonio Maurán, según citas de Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. x.

[2] Arco, *Las juderías de Jaca y Zaragoza*, apud *Sefarad*, a. XIV, pp. 88-97.

[3] Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 62.

[4] Serrano y Sanz, *Notas acerca de los judíos aragoneses en los siglos XIV y XV*, apud *R. A. B. y M.*, XXXVII, p. 325.

[5] Véase la n. (2). Los albacares citados anteriormente serían esos corrales para guardar el ganado.

El «portal de la judería», o postigo de Rabinad o del Rabinado, salía a «las piedras del Coso», frente al baño de los judíos, dato que permite su exacta localización. Era un arco de poca luz, adornado con leyendas hebraicas en colores, según refiere Ximénez de Embún. Se derribó en 1500 y con él las casas y casetas de la citada carnicería [1], lo que fija su emplazamiento inmediato y a poniente del castillo. El arco o portal daría entrada a una calle, prolongación de la hoy llamada de Santo Dominguito del Val, antes de los Graneros, desaparecida al construir el seminario.

Las calles y callejuelas — «callizos» — que comunicaban la judería con el resto de la ciudad, estaban cortadas por pequeños arcos o postigos. «Trenques» (tren, trench, trenq) los llamaban en Aragón, lo mismo que los portillos abiertos en el grueso de la muralla. Su número, nombre y emplazamiento variaban de unas a otras épocas, por lo que no es fácil situarlos en tiempo y espacio. Esos postigos y la parte de la muralla de la ciudad correspondiente a la judería daban a ésta el carácter de cerrada.

En 1331 la reina doña Leonor ordenaba a los jurados de Zaragoza autorizasen al médico don Jehuda de la Caballería para abrir un postigo por el que pudiese acudir al socorro de los enfermos que lo llamasen a deshora [2]. Como abierto nuevamente en el muro, alude en 1469 el «cabreo» de la ciudad al trenque de San Andrés, llamado generalmente del Tesorero, por haber vivido cerca don Luis de la Caballería, que lo fué de Juan II. También se denominó más tarde de Gil de Luna, comisionado que fué en 1496, con Jaime de Cáseda, por los jurados para «adobar la dicha carrera del dicho trench, desde la puerta de Barrionuevo, llamada la puerta de San Gil, fasta el Coso» [3].

La calle de San Lorenzo no tuvo comunicación con el Coso

[1] Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 62.

[2] Cartulario de la ciudad, t. II, fº 109, según cita de Asso, *Historia de la economía*, p. 199.

[3] Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, pp. 59-61.

hasta 1472, en que se abrió un trenque [1]. Llamábase Carrera del postigo de la Judería, y éste también, situado cerca de la Magdalena, postigo de don Mair [2]. Después de la expulsión se abrieron tres o cuatro trenques en la cerca, para la mejor comunicación del Barrionuevo [3], así llamado desde entonces, con nombre que recibieron todas las juderías después de 1492. Por donde la calle de San Jorge desemboca en el Coso, fué abierto en 1496 el trenq de Sancho de Paternoy [4] y otro que comunicaba dicho lugar con la plazuela de la Verónica mediante unas escalerillas.

Las sinagogas.

Cuatro eran las sinagogas de la judería de Zaragoza en el siglo XV, según Serrano y Sanz; a cinco alude don Francisco Cantera en reciente estudio [5]. No coinciden los datos respecto a su número y apelación, por estar edificadas en diferentes tiempos y conocerse algunas con diversos nombres. Conviene fijar la fecha más antigua en que aparecen en los documentos publicados.

La sinagoga mayor estaba situada en la plaza de San Carlos, antes de la Compañía, frente al palacio de los Morla-

[1] La iglesia de San Lorenzo, desaparecida, estaba en el límite de la judería. Se labró en el siglo XII; la nombra un documento de 1182 (Mario de la Sala Valdés, *Estudios históricos y artísticos de Zaragoza* (Zaragoza 1933), p. 102.

[2] «La calle de la Puerta de Barrionuevo de San Lorenz drecha la calle al Coso» (Actas municipales de 1496). Se cita una casa a la entrada de la calle de Barrionuevo, «cabe el postigo de D. Mair» (Cabreo ant. del Pilar, fos 101 y 111, según Asso, *Hist. de la economía*, p. 199). Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, pp. 51, 57 y 66. Serrano y Sanz sitúa el postigo de don Mair al comenzar la calle de la Verónica (*Orígenes de la dominación...*, p. VII).

[3] «Que en Barrionuevo se habían abierto dos o tres callizos para salir al Cosso» (Actas municipales), según cita de Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 61. La calle de la Verónica se llamaba antes Barrionuevo (Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 61).

[4] Arco, *Las juderías de Jaca y Zaragoza*, apud *Sefarad*, a. XV, p. 98.

[5] Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 354.

nes. El documento más antiguo en el que se cita es de 1311 [1]. En 1557 se destinaba a guardar tocinos. Fué adquirida por el Colegio de la Compañía de Jesús, al que estaba contigua, y consagrada como templo católico en 1560. Derribóse, por resultar pequeña, nueve años después, y en su solar ampliado se levantó una iglesia. Consérvanse varias descripciones anteriores a la demolición que permiten reconstruirla en sus líneas generales [2].

El edificio, basilical, no muy grande, tenía tres naves, separadas por pilares de mármol y jaspe, de mayor altura la central que las laterales, con tres puertas pequeñas de ingreso en cada una de éstas, y la principal en el muro de los pies. La techumbre, a trechos dorada, era de madera; no concretan las descripciones si se trataba de un techo plano o de una armadura de las acostumbradas de par y nudillo. Dicen tenía muchas labores y «unos morteretes dorados» (racimos de mocárabes seguramente). Extendíase bajo ella, a ambos lados de la nave mayor, un friso con letras hebreas grandes, coloradas y azules. En el muro septentrional se pintó de los mismos colores un candelabro grande con siete brazos; encima había una pequeña tribuna (púlpito lo llama Espés) [3]. Al cabo de la sinagoga, en el muro meridional, se veía como un altar o retablo *(sic)* «de obra mosaica».

1 Baer, *Die Juden*, 268, 300 ss., 384 ss., según cita de Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 357.

2 Descripciones en las siguientes obras: *Historia eclesiástica Cesaraugustana*, por don Diego de Espés (redactada en 1598), manuscrita en la Seo de Zaragoza (t. II, fº 1.019) y en la Biblioteca de la R. A. de la Historia de Madrid (t. III, fos 423 *r*-424 *r*); *Historia de la provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*, terminada en Valencia en 1607 por el P. Gabriel Álvarez (t. I, pp. 532-534), manuscrita; *Las décadas del Colegio de la Compañía*, por el P. Miguel Muniesa (se conserva el vol. III [1650-1700] de esta obra manuscrita, en la biblioteca de los PP. Jesuítas de Zaragoza); Fidel Fita, *La sinagoga de Zaragoza*, apud *B. R. A. H.*, XVIII, 1891, pp. 82-85; Marqués de Monsalud, *La sinagoga de Zaragoza*, apud *B. R. A. H.*, XXXII, 1898, pp. 89-90, y, sobre todo, Cantera, *Sinagogas españolas*, pp. 353-366.

3 Consta que tenía tribuna, y que había sitio para las mujeres, en docms. de 1421, 1476 y 1485 (Cantera, *Sinagogas españolas*, pp. 357-360).

La sinagoga menor estaba en el barrio llamado de San Gil, intramuros por tanto. Confrontaba con dos vías públicas, calleja sin salida y casa de Juan de Burgos [1]. La referencia primera es del año 1364. Debió de cerrarse algo más tarde; en 1420 la reina doña María autorizó a la aljama judaica para que de nuevo pudiesen rezar en ella, pues de lo contrario el gran número de judíos que habitaban en Zaragoza no podrían permanecer en la ciudad [2]. Probablemente esta sinagoga menor ocupaba un solar próximo a la iglesia de San Andrés, en el barrio de San Gil, entre dos calles, sin salida una de ellas [3].

Mayor importancia tenía otra sinagoga cuya construcción autorizó en 1382 el infante don Juan a la cofradía de *Biqqur Holim* (visita de enfermos), con un departamento para los rollos de la Tora y otro para las mujeres [4]. Existen muchos documentos en los que figura, al ser lugar de reunión, desde 1397 por lo menos [5], año en el que estaría en pie, de esa célebre cofradía, persistente hasta la expulsión de 1492. En

[1] Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, p. 67.

[2] Baer, *Die Juden*, 850, citado por Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 365.

[3] Ximénez de Embún, *Descripción histórica*, pp. 58-59, dice que la calle de San Andrés perteneció de lleno, en tiempos remotos, a la judería y que el templo de la misma advocación fué de antiguo sinagoga y en el siglo XV todavía estaba rodeado de judíos. Pero la parroquia de Sant Andrés, lo mismo que la de San Lorenzo, existían en Zaragoza, en unión de otras trece, con anterioridad a la ordenación primera de don Jaime II, de 1311 (Manuel Mora Gaudó, *Ordenanzas de la Ciudad de Zaragoza* [Zaragoza 1908], p. 34). Probablemente esta sinagoga menor se llamaba de Biembies, desaparecida en el siglo XV y de cuya existencia en el XIV dan fe muchas escrituras, una de ellas de 1364. Sin embargo, entre las sinagogas zaragozanas visitadas por el notario Juan de Altarriba en 1485 (leg. 15/2, numeración provisional), figura una que se califica de pequeña (Cantera, *Las sinagogas españolas*, p. 354). (A. P. Z., pap. sueltos, nº 209, según cita de Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. x). De la iglesia de San Andrés no hay noticia hasta fines del siglo XIII (Mario de la Sala-Valdés, *Estudios históricos y artísticos de Zaragoza* [Zaragoza 1933]), p. 128.

[4] A. C. A., reg. 1687, fº 55 *v*. El doc. ha sido publicado por Baer, *Die Juden*, I, 531, y reproducido por Cantera, *Sinagogas españolas*, pp. 356-357: «*judeis confratrie visitandi infirmos, alias in ebrayco nominate Bicurolim*».

[5] Serrano y Sanz, *Notas acerca de los judíos aragoneses en los siglos XIV y XV*, apud *R. A. B. y M.*, XXXVII, p. 346.

ella celebraba también sus reuniones la aljama. Unas veces se la llama de Bicorolin, Bicorholim o Bicorolim y otras de los Torneros. Su emplazamiento era en Barrionuevo, en la parroquia de San Miguel de los Navarros, en el callizo de en medio, como antes se dijo, de los situados al lado opuesto del Coso en el que estaba la ciudad [1], hoy calle de Rufas, de la Acequia antes. Por documento de 1466 sabemos que había en esta sinagoga sitio «do se pliegan las mulleres», pero de un contrato de 1483 para hacer en la «sinoga de las mujeres» unos bancos alrededor de las paredes, como estaban «en la sinoga de los hombres, de Vicorholim» [2], parece deducirse que en esa fecha varones y hembras oraban en templos distintos.

La sinagoga «de los callizos de la judería», citada en un protocolo de 1485 [3], sería la de los Torneros o de *Biqqur Holim*, que probablemente deberá de identificarse también con la mencionada en un documento de 1407: «en el callizo de en medio de la sinagoga del coso llamada de Ceán» [4].

1 A. 1492: «... estando este testimonio en la sinoga de Vicorolim, que en otra manera le dizen la sinoga de los Torneros, que está en la judería cerrada desta ciudad» (Baer, *Die Juden*, I/2, 461-2, según cita de Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 355.) — A. 1463: donación de bienes «a la sinoga de Barrio nuevo, que stá en los calliços de la judería, en la parroquia de Sant Miguel de los Navarros» (A. P. Z., papeles sueltos, nº 205; cita de Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. IX, n. [1]). — Años 1403, 1404, 1434: «Sinoga... clamada de Bicorholim, en otra manera clamada de visitar los enfermos» (Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, docms. XIV, XV y XXVIII, de las pp. CCCCLVI, CCCCLXII y CCCCLXIII). — Año 1399: reunión plenaria de la aljama «*in scola sive sinagoga aljama eiusdem vocate de Bicorolim*» (Baer, *Die Juden*, 740 ss., citado por Cantera, *Sinagogas españolas*, p. 355.) — A. 1494: subasta de unas casas en la parroquia de San Miguel, en Barrio Nuevo, lindantes con la sinoga de los Torneros (M. Serrano y Sanz, *Notas acerca de los judíos aragoneses en los siglos XIV y XV*, apud *R. A. B. y M.*, XXXVII, p. 346).

2 «Capitoles de concordia fechos e concordados entre mestre Johan Gómez e Mosse Simuel Aniáye e Mosse Calama, e sobre la obra que ha de fazer el maestre en la sinoga de las mujeres» (A. P. Z., est. 17, liq. 8, según cita de Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. X).

3 A. P. Z., protocolo de Juan Altarriba, leg. 15-2, citado por Cantera, *Las sinagogas españolas*, p. 354.

4 Asso, *Historia de la economía*, pp. 199-200.

Una escritura de venta de unas casas en 1435, en la plaza de Abnarrabí de la judería, dice que lindaban con la sinoga de Talmud Tora, sede sin duda de una cofradía de igual denominación, emplazada en paraje desconocido [1].

Para la historia artística es interesante la descripción de la sinagoga mayor, levantada probablemente en el siglo XIII, más reducida que la toledana de Santa María la Blanca, pero del mismo tipo basilical, obra sin duda mudéjar de los albañiles, carpinteros y yeseros de la morería zaragozana. Las restantes sinagogas, de las que tampoco queda la menor huella material, serían edificios pequeños y de pobre construcción, como la in mensa mayoría de las del resto de España.

La alcaicería de los judíos, según Asso y Ximénez de Embún, estaba en la pequeña plazuela de la Verónica [2]. En 1288 ordenó Alfonso III que los judíos traperos, es decir, traficantes en paños, tuviesen sus tiendas desde la «Picatoria» (¿Piscatoria?) hasta la «Corrigería» (Correería), donde las tenían los traperos cristianos, y no en otra parte ni en sus casas [3]. Ignórase la situación de esos lugares. Desconocemos el emplazamiento del fosar de los judíos zaragozanos. En 1385, para irlos a soterrar pasaban los cadáveres por delante del convento de los frailes menores de San Francisco, «entre la eglesia del dito monesterio e las casas de don Arnalt de Francia». Suprimíanse cantos y lecturas mientras pasaban por ese lugar, concesión la del paso otorgada por los frailes por los grandes servicios prestados a la comunidad por el físico judío Mosse Alazar [4].

Nada sabemos del aspecto urbano de la judería de Zaragoza. Calles angostísimas y quebradas eran características generales a todas, como a los restantes barrios medievales. De las casas de la ciudad consta, por una «ordinación» de 1414, que los

[1] A. P. Z., protocolo de Antón de Olvera, citado por Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, p. IX.

[2] Ximénez de Embún, *Descripción histórica...*, p. 61.

[3] Cartulario de la ciudad, t. I, fº 72, cita en la *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, por don José Amador de los Ríos, III (Madrid 1876), pp. 70-71. La disposición se abolió en 1390.

[4] Serrano y Sanz, *Orígenes de la dominación...*, doc. II, pp. CCCCLI-CCCCLII.

muros tenían «rafes (aleros) e embantes de las casas sobre las carreras sallientes», cuya falta de estabilidad era una amenaza para los transeúntes [1].

II. EL BAÑO

Historia y descripción.

El baño medieval de Zaragoza [2] está emplazado en la parte trasera de la casa número 146 del Coso, tras una tienda abierta a éste. Su suelo hállase hoy algo más bajo que el de la calle. Conocido de antiguo, ha sido repetidamente citado como baño de la judería. Será el de propiedad real, situado en la collación de San Miguel, a la puerta de la judería, que se nombra en el testamento de 1228 de doña Duranda de la Alfóndiga, viuda de don Bernardo de Almenara [3]. Figura en el registro del merino de Zaragoza, el caballero don Gil Tarín (1291-1312), entre las rentas y derechos del rey don Jaime II: «el bannyo del Seynnor Rey, cerca de la Judería, et deuen si bannyar los judíos et

1 Mora, *Ordenanzas de la Ciudad de Zaragoza*, pp. 424-425.

2 Han descrito este baño: Anselmo y Pedro Gascón de Gotor, *Zaragoza artística, monumental e histórica*, t. I (Zaragoza 1890), pp. 127-132 y Luis de la Figuera, *Los baños árabes de Zaragoza*, apud *Arquitectura*, V, 1923 (Madrid 1924), pp. 135-138. Los Gascón de Gotor suponen que el baño perteneció a la judería y le fechan arbitrariamente a fines del siglo IX o comienzos del X.

3 Cartulario menor de la Seo, fº 150, citado por Asso, *Historia de la economía*, p. 200. Creo que este baño es distinto del citado en una provisión real de don Jaime II, de 1309, dictada a consecuencia de haber expuesto al monarca los parroquianos de San Pablo (al otro extremo de la ciudad) los graves perjuicios que les ocasionaban, así como a los de San Gil, las aguas salidas de la morería y del baño de Pelegrín Baldovín al Coso y al mercado (Cartulario de la ciudad, t. I, folio 86, según cita de Asso, *Historia de la economía*, p. 200). Dos partes de otros baños — *balneos* — de las Santas Masas (extramuros, hacia Santa Engracia) concedió Alfonso I a don Osorro en 1130 (*Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro* [primera serie], por José Mª Lacarra, apud *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, II, Zaragoza 1946, doc. nº 65, pp. 523-524).

judías de Çaragoça, por anciana costumme, a pena de lo que viesten si se bannyaran en otro bannyo» [1].

En un documento de 1495 figura este baño entre los linderos de unas casas situadas en Barrionuevo, en la judería de Zaragoza; casas «que afruentan con el castillo de la judería, con casas clamadas del banyo frío, y con la plaça devant de la puerta del castillo» [2].

El baño, situado frente y a unos 35 metros del lugar donde estuvo la muralla de la ciudad, se compone de una estancia rectangular de unos 9 por 4 metros, cubierta con bóveda de medio cañón agudo [3], y de otra, con entrada independiente y planta análoga, de 8,90 por 7,15. Cubre la primera una bóveda de medio cañón agudo, que tendría lumbreras, no aparentes hoy. Junto a sus muros largos hay sendos andenes de fábrica, de 15 centímetros de elevación y 60 de ancho. Muros y bóveda son de ladrillo, como todos los del edificio, y terrizo el suelo actual.

En la otra estancia mayor, a poniente de la descrita, varios arcos, tres en los lados largos y dos en los cortos, atajan un espacio rectangular central de 4,15 por 2,50 metros. Las arquerías se prolongan hasta los muros del perímetro y, unidas a otros arcos que arrancan de las columnas intermedias, dividen las galerías en torno al rectángulo central en catorce tramos, cuadrados los de los ángulos y rectangulares los intermedios. Todos se cubren con bóvedas de arcos ojivos de ladrillo, de perfil rectangular. La del rectángulo central arranca sobre una moldura de nacela para terminar con sección ovalada. Sin duda es una bóveda esquifada, a la que desfiguran los toscos enlucidos que cubren su intradós. Todas estas bóvedas están toscamente construídas. En la parte más elevada de la del espacio central

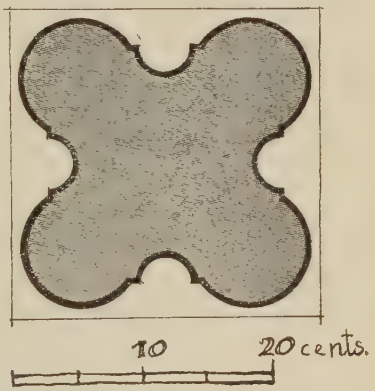
[1] Manuel de Bofarull y de Sartorio, *El registro del merino de Zaragoza el caballero don Gil Tarín, 1291-1312* (Zaragoza 1889), p. 5.

[2] Universidad de Zaragoza, *Memorias de la Facultad de Filosofía y Letras*, t. I (Zaragoza 1923), p. 336. El doc., en el A. P. Z., protocolo de Juan de Altarriba.

[3] No figura esta estancia en el plano adjunto levantado por el alumno de la Escuela Superior de Arquitectura don Sigfredo Santaflorentina.

quedan huellas de tres lumbreras. Cuatro tendrían, cerca de la clave, las de ojivas, circulares hoy todas, y cerradas, pues sobre el baño se levanta una construcción moderna (lám. 8).

Los arcos apenas alcanzan el medio punto, y las columnas que los apean, carcomidas, son de alabastro, cilíndricas las intermedias, mientras los apoyos angulares, monolíticos, están formados por cuatro semicolumnas más delgadas, separadas por una escocia entre dos filetes. Los capiteles, lisos y troncocónicos, algunos con collarino, son también de alabastro. Las columnas tienen 1,60 metros de altura; 3,10 es la de las bóvedas de los tramos de la galería. La del espacio central se eleva 20 centímetros más. El piso, terrizo, se dice que está elevado 40 centímetros, por lo que quedan ocultas las basas de las columnas, formadas por una moldura semicilíndrica sobre base cuadrada. Los arranques de los arcos ojivos, que escasamente alcanzan desarrollo semicircular, están empotrados en los muros.



Zaragoza. — Planta de uno de los pilares de ángulo.

En uno de los ángulos de esta cámara o estancia se abre una puerta en un muro de 75 centímetros de grueso, paso a otra reducida, rectangular, de 3 metros por 1,80, a la que divide en dos tramos un arco fajón y cubren sendas bóvedas de ojivas sobre columnas arrimadas a los muros, semejantes a las descritas. Estos dos tramos formarían parte de una estancia mayor, destruído el resto o separada de él por muros modernos. Enlucidas las paredes, no es posible ver si en ellas hay huecos tapiados y las diferencias de su aparejo.

Se levantaría esta construcción en el siglo XIII o en el XIV, como indican las bóvedas de ojivas y la sección cuadrilobulada de los apoyos angulares de la estancia mayor, formas ambas de arquitectura gótica no muy avanzada.

Los baños judíos en España.

Las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio prohiben a los judíos bañarse con los cristianos: «Et aun mandamos que ningunt judío non sea osado de bañarse en baño en uno con los cristianos» [1]. De la costumbre del baño entre los hebreos españoles pudieran recogerse abundantes testimonios documentales y literarios. Me limito a reproducir algunos antes de enumerar los restos de esos edificios llegados a nuestros días.

Alfonso VII dió a las dueñas del monasterio de San Clemente de Toledo un baño situado en el arrabal de esta ciudad, que había pertenecido a los judíos [2]. Baños hubo en las juderías de Vich y de Santa Coloma de Queralt [3]. El infante don Juan otorgó en 1381 al judío mallorquín Cresques Abraham, maestro en mapamundis y en brújulas, el derecho a establecer baños públicos en su casa de la judería y disfrutar de una pluma de agua de la acequia superior de la ciudad [4].

Ignoramos si pertenecían a la morería o a la judería de Sagunto los baños cuya explotación concedió Jaime I en 1263 al judío Juçef Xapput y los que en 1270 autorizaba a construir el mismo monarca en Campanar (Valencia) al judío Astrug Jacobo Suxó [5], ni los que explotaba bajo o junto al castillo nuevo de la judería barcelonesa el alfaquí Abraham al-Faquimí (llamado Bo-

[1] Partida VII, tit. XXXIV, ley VIII. Sin embargo, era frecuente en las villas de no mucha importancia que un mismo edificio sirviera en días distintos para cristianos, moros y judíos (Leopoldo Torres Balbás, *Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval*, Discurso de recepción en la R. A. de la H., Madrid 1954, pp. 54-61).

[2] Bib. Nac., Cop. Burriel, ms. 13.045, según cita de Manuel Vallecillo Ávila, *Los judíos de Castilla en la Alta Edad Media* (*Cuadernos de Historia de España*, XIV, Buenos Aires 1950, pp. 57-58).

[3] Carreras Candi, *Evolució histórica dels juheus y juheisants barcelonins*, apud *Bulletí dels Estudis Universitaris*, vol. III, Barcelona 1909, p. 411.

[4] B. Ferré, *Baños árabes en Palma*, apud *Bol. Soc. Arq. Luliana*, III, 1889, p. 129.

[5] Documento publicado por Francisco Bofarull y Sans, *Los judíos en el territorio de Barcelona* (*siglos X al XIII*), Barcelona 1910, doc. XCIX, pp. 91-92.

nastruch), para cuya construcción y explotación le autorizaba en 1160 Ramón Berenguer IV, cuyo médico era y con el que se asoció para explotarlos [1].

Testimonio tardío es el de un testigo del proceso del judaizante Juan de Cibdad, de Ciudad Real, que acusó a Isabel de Teba, mujer de aquél, de que «fazía la tibila», bañándose, como era costumbre de las judías, en ciertos períodos y desarreglos naturales [2].

Los baños judíos no son siempre fáciles de diferenciar de los islámicos, por ser idénticos. El señor Gómez-Moreno ha descrito uno muy pequeño en Baza (Granada), hoy desaparecido, en el barrio de la judería o de Santiago, frente a la iglesia de este titular, que atribuye al siglo XI [3].

En el barrio de la judería de Toledo y a unos 30 metros de distancia del muro que cierra a oriente la sinagoga de Santa María la Blanca, en los sótanos de las casas n^{os} 13 y 15 de la calle del Angel, se conservaban hace algunos años tres compartimientos abovedados, con arcos de herradura y lumbreras, de mampostería encintada sus muros, restos muy alterados de un viejo baño [4].

Es sabido que los baños, lo mismo en la España islámica que en la cristiana, utilizados con frecuencia por los fieles de las tres religiones, se componían de tres estancias principales abovedadas y de varias complementarias: una fría *(al-bayt al-bārid)*, otra caliente *(al-bayt al-sajūn)* y la tercera, intermedia entre ambas *(al-bayt al-wastanī)* [5]. La estancia cubierta con bó-

1 Torres Balbás, *Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval*, páginas 52-53.

2 Luis Delgado Merchán, *Historia documentada de Ciudad Real*, seg. edic. (Ciudad Real 1907), p. 232.

3 Manuel Gómez-Moreno, *Baño de la judería en Baza*, apud Al-Andalus, XII, 1947, pp. 151-155, y *El arte árabe español hasta los almohades, y arte mozárabe*, «Ars Hispaniae», III (Madrid 1951), p. 264.

4 M. González Simancas, *Las Sinagogas de Toledo y el Baño litúrgico judío* (Madrid 1929), pp. 16-18.

5 Leopoldo Torres Balbás, *Las ciudades hispanomusulmanas, II, Los edificios*, apud *Rev. del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, I, Madrid 1953 = 1372, pp. 102-111.

veda de cañón agudo del baño de Zaragoza, no sabemos cuál era de las extremas; tan solo exploraciones en su subsuelo y en los locales adyacentes podrían revelarlo. La sala de las galerías es la intermedia.

Estructura semejante a la del baño aragonés, con espacio central, cuadrado o rectangular, y galerías en torno, tienen también el baño judío de Baza, el de Palma de Mallorca y los dos de Córdoba (en el nº 10 de la antigua calle de Carlos Rubio y en el 9 de la calle de Céspedes, entre ésta y la de Comedias, hoy de Velázquez Bosco), todos ellos probablemente del siglo XI [1]. Rectangular es el espacio central de la habitación intermedia en los baños de Baza, cubierta también con bóveda esquifada, y en el segundo de los citados en Córdoba, ambos con el mismo número de apoyos y columnas entre ellos que en la del de Zaragoza. Cuadrado es, en cambio, en los restantes, y lo cubre una cúpula esquifada o semiesférica sobre trompas, lo mismo que en el baño de los Tintoreros de Tremecén, del siglo XI o XII. Las galerías de todos estos baños, excepto del de Zaragoza, se cubren con bóvedas semicirculares.

El baño judío de Zaragoza, de propiedad particular, ha pasado por diferentes vicisitudes en los años últimos, convertido en almacén o trastera y más o menos abandonado, según el cuidado de las gentes que regentaban la tienda en cuyo fondo está. El Estado, la Diputación o el Ayuntamiento de Zaragoza deberían adquirirlo, y hacer en él las obras imprescindibles de conservación y adecentamiento para evitar su probable destrucción. No debe repetirse el reciente y vergonzoso caso de Murcia, en donde las mismas autoridades municipales derribaron un baño, único recuerdo de la época islámica, entre la indiferencia de casi toda la ciudad. Más de treinta y cinco años de vida universitaria no lograron crear un ambiente de cultura urbana y sensibilidad artística suficientes para preservar esos restos de su historia medieval. — L. T. B.

[1] Publicó planos de estos baños Alexandre de Laborde, *Voyage pittoresque et historique de l'Espagne*, t. seg. (Paris 1812), lám. XVIII.

HALLAZGOS NUMISMÁTICOS MUSULMANES [1]

X

Nº 87. Bañolas (Gerona). — *Felūs* hallado a unos kilómetros al norte de la población, según referencias de don Jaime Butinyá, en noviembre de 1955. Anverso: لا اله || الا الله || وحده, dentro de doble gráfila de puntos; reverso: ave volando a la izquierda; ... رسو ... حمد en la orla izquierda. Véase en lámina I, nº 1, muy aumentada. Por defecto de acuñación es muy irregular; su mayor diámetro mide 18 mm. El interés de esta pieza estriba en el lugar del hallazgo y en lo primitivo de la acuñación, que corresponde a los años de la invasión musulmana en la Península.

Nº 88. Jimena (Jaén). — Veintiún *dinares* almorávides, parte de un total de 38 hallados en una finca de don José Mª Torres Hermoso, en el lugar llamado Loma de la Buitrera, término municipal de Jimena. Unos pertenecen a Yūsuf ibn Tāšufīn (480-500 = 1087-1106): Sevilla, 493; Valencia, 499. Otros a ᶜAlī iben Yūsuf (500-537 = 1106-1142): Almería, 513, 515, 520, 524; Badajoz, 512; Granada, 516, 519; Murcia, 503, 509, 511, 512; Sevilla, 515 (2 ejemplares), 516, 517, 519 (2 ejemplares), 521; Valencia, 500; según la clasificación hecha por don Francisco Pinero Jiménez y don José Martínez Romero, en *Monedas árabes halladas en Jimena (Jaén)*, «Boletín de Estudios Gienenses», año II, nº 5 (1955), pp. 89-94) y 2 láms. Las fechas extremas son, pues, 493 = 1099 y 524 = 1129, correspondiendo sólo dos piezas a Yūsuf ibn Tāšufīn y y las 19 restantes a su sucesor ᶜAlī ibn Yūsuf. El tesorillo fué enterrado, pues, hacia 1130. Expansión de cecas: corresponden a Sevilla 7 piezas; a Almería, 4; a Murcia, 4; a Granada, 2; a Badajoz, 2 y a Valencia, 2. Atesoramiento hecho en tierras de

[1] Véase Al-Andalus, XX, p. 454.

Jaén, respondiendo a la circulación de piezas de cecas andaluzas y murcianas, principalmente, con reducida presencia de las *antípodas*, extremeñas y valencianas.

Nº 89. Huesca. — En 10 de octubre de 1955 fueron hallados 498 *dinares* en una vasija, al abrir una zanja en las afueras de Huesca para edificar viviendas, donde estuvo el barrio denominado la Morería y el cementerio llamado la Almecorella. Pesaron las monedas 1 kg. 200 grs. y llevan el nombre de Muḥammad ibn Saʿd ibn Mardanīš, el rey Lobo; todo según referencias de prensa del 18 noviembre 1955.

Nº 90. Loja. — Tesorillo integrado por varias joyas de plata y oro y seis monedas, existente en el Instituto de Valencia de Don Juan. Las alhajas están reproducidas y descritas en *Ars Hispaniae, III, El Arte español hasta los almohades, y arte mozárabe*, por don Manuel Gómez-Moreno, pp. 338-341; son alcorcíes, un collar de oro y una pulsera de plata. Las monedas, que van reproducidas en las láms. I y II, son:

1. *Dirhem* de ʿAbd al-Raḥmān III (300-350= 912-961), año 327, Vives, nº 388. Nuestra lám. I, nº 2.

2. *Dirhem* del mismo califa, de Madīnat al-Zahrā', año 347, Vives, nº 441. Nuestra lám. I, nº 3.

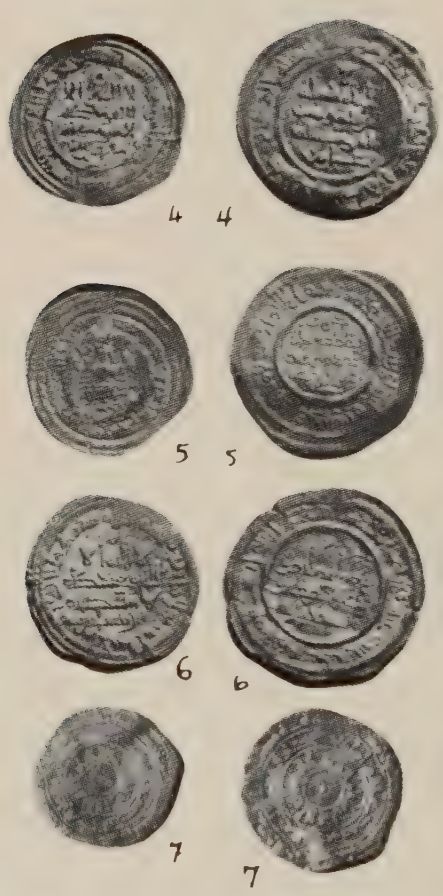
3. *Dirhem* de Hišām II (366-399 = 977-1008), año 387, Vives, nº 533. Nuestra lám. II, nº 4.

4. *Dirhem* del mismo califa, del año 391, Vives, nº 549, variante. Nuestra lámina II, nº 5.

5. *Dirhem* de Sulaymān (400 = 1009), del año 400, Vives, nº 691. Nuestra lám. II, nº 6.

6. *Dirhem* fāṭimí de al-Muʿizz Abū Tamīm Maʿad (972-975). — Felipe Mateu y Llopis.

1. Hallazgo de Bañolas. — 2-3. Hallazgo de Loja.



4-7. Hallazgo de Loja.

ÍNDICE DE LUGARES [1]

África, 7, 37, 38.
al-Andalus, 2.
Alhavar (castillo de), 3.
Almería, 51; mezquita, 39.
Alpujarra, 13.
Ammaedara (basílica de), 38.
Aragón, 2, 43, 49.
ʿAyn al-Sīra: cementerio, 35.

Badajoz, 51.
Bagdad, 34; mezquita mayor, 27.
Bañolas, 61.
Barcelona, 7; judería, 47.
Baza: baño de la judería o de Santiago, 59.
Berlín: museo, 19.

Calatayud: judería, 47.
Cambiles (castillo de), 3.
Campanar, 58.
Castilla, 47.
Ciudad Real, 59.
Colonia, 7.
Compostela, 19.
Córdoba, 41; baños de las calles de Carlos Rubio, Céspedes y Comedias (hoy Velázquez Bosco), 60; mezquita mayor, 39 a 41.
Ctesifón: palacio de Tāq-i-Kisrà, 29 a 31.

Damasco, 5.

El Cairo: mezquita de Ibn Ṭulūn, 35, 39; museo Árabe, 35; museo Egipcio, 25.
Elvira, 1.
España, 17, 23, 41, 54, 58, 59.
Europa, 7, 18, 46.

Francia, 7, 41.
Fusṭāṭ: mezquita de ʿAmr, 35, 39.

Genil, 10.
Gibraltar, 3.
Granada, 1 a 12, 15, 16, 61; al-Sabīka, 11; Albaicín, 2, 5, 6, 8 a 10, 12 a 16; Alcazaba, 1, 12 a 14, 16; Alhambra, 10, 11, 12, 15, 42; alquería del Fargue, 16; arrabal de Alfareros *(rabaḍ al-Fajjārīn)*, 3, 10; arrabal de Naŷd, 2, 10; arrabales de las Angustias, la Magdalena, San Ildefonso, San Justo y San Lázaro, 12; *Bāb al-Naŷd* (Puerta de los Molinos), 11; Bibalachar (Puerta del Pescado), 11; barrios de la puerta Elvira y de Axares, 13; calle Elvira, 9; cuartos reales de la Alhambra, 12; Hatabín (Plaza Nueva), 9; huerta de al-Fajjārīn, 11; huerta de al-Manŷara

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la Revista. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

mayor y menor, 11; huerta de ʿIṣām, 11; huerta del Rey o Generalife, 5; plaza de Bibarrambla, 9; puerta de Bibamazda, 9; puerta de Bibarrambla, 9; puerta de las Granadas, 11; puerta de Siete Suelos, 11; puerta de la Xarea o de la Explanada (hoy de la Justicia), 11; puerta del Pescado (Bibalachar, Bibmitre, Bibeltee, Bib Daralbaida [puerta de la Casa blanca]), 3; San Bartolomé, 14; San Cristóbal, 14; San Gregorio, 14; San Luis, 14; San Salvador, 14, 16; Santa Isabel, 14; Santa María de la Alhambra, 14; torre de los Picos, 5; Zacatín, 9.
Guadix, 4.

Huesca, 62; almecorella, 62; morería, 62.

Ifrīqiya, 35, 37, 38.
Illora, 3.
ʿIrāq, 32, 41.
Italia, 7.

Jaén, 62.
Jerusalén: cúpula de la Roca *(qubbat al-Ṣajra)*, 32.
Jimena, 61; lomo de la Buitrera, 61.

Kef: basílica, 38.

Loja, 62.

Madīnat al-Zahrā' 40, 62.
Mahdiyya: mezquita mayor, 38.
Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 62.
Mašatta, 19.
Matifu: basílica, 38.
Mediterráneo, 23.
Mérida: museo, 23, 24.
Mesopotamia, 38.
Milán, 7.
Moclín, 3.
Monastir: mezquita mayor y oratorio de la Sayyida, 38.
Montefrío, 3.
Murcia, 61; baño, 60.

Nueva York: museo Metropolitano, 34.

Palma de Mallorca: baño, 60.
Península (ibérica), 2, 6, 40, 61.

Qalb-Lōzé: iglesia, 32.
Qaṣr al-ʿĀšiq. 34.
Qayrawān: mezquita mayor, 35, 36, 37, 40.
Quṣayr al Ḥallābāt (Transjordania): mezquita, 32.

Raqqa: puerta de Bagdad, 32, 41.
Rávena, 20, 21, 23; catedral, 20.
Roma, 18.
Rusia, 19.

Sagunto, 58.
Salobreña, 2.
Samarra: mezquita de Mutawakkil, 33, 34.
Santa Coloma de Queralt, 58.
Sbiba (Túnez): basílica, 22; mezquita de Sīdī ʿUqba, 22, 37.
Sedrata, 37.
Sevilla, 61.
Sfax: mezquita mayor, 39.
Siagu: baptisterio, 38.
Siria, 20.
Soria: judería, 47.
Spoleto: fuentes del Clitunno, 25, 33.
Susa, mezquita de Sīdī ʿAlī ʿAmmār, 39.

Taqrit, 34.
Tigris, 29, 34.
Tívoli, 20.
Toledo: baño, 58; calle del Angel, 59;

judería, 47, 59; monasterio de San Clemente, 58; Santa María la Blanca, 54, 59; Santo Tomé, 23, 24.
Tremecén: baño de los Tintoreros, 60.
Tudela: judería, 47.
Túnez: *bāb al-Babw*, 37; mezquita mayor, 37, 40.
Tur ʿAbdīn (Mesopotamia): iglesia de ʿAḏrā' en Ḥāḥ, 38.

Ujaydir: palacio fortificado, 33, 34, 38, 40.

Valencia, 7, 61.
Vélez-Málaga, 4.
Venecia: San Marcos, 22.
Vich, 58.
Viena, 4.

Zaragoza, 42, 44, 46 a 50, 52, 54 a 56, 60; alcaicería, 54; barrio de la Çudequia, 45; barrio Nuevo, 46, 50, 53, 56; barrio de San Gil, 46, 52; baño, 42, 45, 49, 55 a 57, 59, 60; calicio de la Çequia, 45, 53; calle de don Jaime, 44; calle de San Jorge, 44, 50; calle de San Lorenzo o carrera del postigo de la Judería, 49, 50; calle Mayor, 44; calle y plazuela de la Verónica, 44, 50, 54; calle de Rufas, 44, 53; calle de Santo Dominguito del Val (antes de los Graneros), 44, 49; calles de la Parra, de Mateo Flandro, del Agua, de Urrea, de Santa Catalina y de Porcel, 45; calles de San Pedro Nolasco y Yedra, 44; callizo de en medio, 45, 53; callizos del Cíngulo, de la Sartén y de Graneros, 44; carnicería israelita, 48, 49; casa de Juan de Burgos, 52; castillo de la judería, 48, 49, 56; colegio de la Compañía de Jesús, 51; Corrigería, 54; Coso, 44, 45, 49, 50, 53, 55; judería, 1, 42 a 60; Magdalena, 44; monasterio de San Francisco, 54; palacio de los Merlanes, 50; Picatoria, 54; plaza de Abnarrabí, 54; plaza de San Carlos, antes de la Compañía, 50; plaza de San Jorge, 44; plaza de San Pedro Nolasco, 44; portal de la Judería o postigo de Rabinad o del Rabinado, 49, 55; postigo de don Mair, 50; puerta de barrio Nuevo o de San Gil, 49; puertas de Valencia y Toledo, 44; San Andrés, 52; San Gil, 44; San Juan el Viejo, 44; San Miguel de los Navarros, 53, 55; sinagoga de *Biqqur Holim*, Bicorolim, Bicorolin, de los Torneros o de los callizos de la Judería, 52, 53; sinagoga Mayor, 50, 51, 54; sinagoga Menor, 52; sinagoga de Talmud Tora, 54; sinagoga del Coso, llamada de Ceán, 53; trenque de San Andrés; trenque de Sancho de Paternoy, 50.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd al-Mu'min, 2.
ʿAbd al-Raḥmān I, 39.
ʿAbd al-Raḥmān III, 62.
ʿAbd al-Wāḥid, 2.
Abraham al-Faquimí (Bonastruch), 58, 59.
Abū-l-Ḥasan, 5.
Abū-l-Haŷŷāŷ (Yūsuf I), 8.
Abū Saʿīd ʿUṯmān, 2.
Adriano, 20.
al Ḥakam II, 39, 40.
al-Manṣūr, 27, 32.

al-Muᶜizz Abū Tamīm Maᶜad, 62.
Alazar (mosse), 54.
Alfóndiga (doña Duranda de la), 55.
Alfonso III, 54.
Alfonso V, 46.
Alfonso VII, 58.
Alfonso I el Batallador, 2.
Alfonso el Sabio, 58.
ᶜAli b. Yūsuf, 2, 61.
Almenara (don Bernardo de), 55.
Asso, 54.
Astrug Jacobo Suxó, 58.

Bādīs, 1.
Baeza (Hernando de), 5, 7.
Bermúdez de Pedraza, 7, 15.
Boabdil, 4 a 7.
Butinyá (Jaime), 61.

Caballería (don Yehuda de la), 49.
Caballería (don Luis de la), 49.
Cabrero (Juan), 48.
Camps Cazorla (E.), 40.
Cantera (Francisco), 50.
Cáseda (Jaime de), 49.
Cibdad (Juan de), 59.
Clemente V, 4.
Cresques (Abraham), 58.
Creswell (K. A. C.), 27, 28.
Cristo, 23, 24, 26.
Cura de los Palacios, 6.

Chica Benavides (fray Antonio de la), 16.
Choisy, 30.

Espés, 51.

Farax de Galí, 47.
Felipe II, 14.
Felipe III, 14.
Francia (don Arnalt de), 54.

Garibay (Esteban de), 4, 8.
Gómez-Moreno, 39, 59.

Ḥabūs, 1.
Hernández Serrano (M.), 21.
Hišām II, 62.
Hurtado de Mendoza, 8.

Ibn al-Aḥmar, 2.
Ibrahim Palencia, 47.
Iñiguez Almech, 24.

Jaime I el Conquistador, 2, 58.
Jaime II de Aragón, 4, 55.
Juan (infante don), 52, 58.
Juan II, 49.
Juan V, 21.
Juçef Xapput, 58.

Lafuente Alcántara, 8.
Lalaing, señor de Montigny, 6.
Leonor (doña), 49.
Lucas de Iranzo (Miguel), 5.
Luna (Gil de), 49.
Lyon, 28.

Madoz, 16.
Mahoma Zuffre, 48.
María (doña), reina, 52.
Mariana, 8.
Marçais (Georges), 35, 37, 38.
Marineo Sículo (Lucio), 6, 8.
Mármol (Luis del), 5.
Martín (don), rey, 46, 47.
Martínez Romero (José), 51.
Mártir de Anglería (Pedro), 6.
Mateu y Llopis (Felipe), 1, 62.
Medina (Pedro de), 7, 8.
Méndez Silva, 15.
Mondéjar (marqués de), 14.
Muḥammad III, 3.
Muḥammad ibn Saᶜd ibn Mardanīš (el rey Lobo), 62.
Műnzer (Jerónimo), 7 a 9.
Mutawakkil, 33.

Palencia (Alonso de), 6.
Peralta (Francisco de), 15.
Pinero Jiménez (Francisco), 61.
Popielovo (Nicolás de), 6.
Pulgar, 6.

Ramón Berenguer, IV, 59.
Rey Católico, don Fernando I de Aragón, 4, 44, 47, 48.
Reyes Católicos, 5, 7, 12, 13.
Reuther, 34.

Salinas (Francisco), 14.
Šāpūr I, 20, 31.
Serrano y Sanz, 50.
Strzygowski, 18.
Sulaymān, 62.

T, B. (L.), 1, 16, 42, 60.
Tamīm, 2.
Tarín (don Gil), 55.
Tāšufīn, 2.
Teba (Isabel de), 59.
Torres Hermoso (José Mª), 61.

ʿUmarī, 5.

Van Berchem (Margarita), 17.
Venegas (Alonso), 9.
Vives, 62.

Ximénez de Embún, 49, 54.

Yūsuf ibn Tāšufīn, 61.

Zafra (Fernando de), 11, 12, 13.
Zafra (Pedro de), 9.
Zāwī, 1.
Zurita, 8, 9.

VARIEDADES

UN HALLAZGO DE MONEDAS ÁRABES *

En un lugar no bien precisado de la zona beréber de Iefren, donde vivían los famosos ʿifraníes de la rama zanāta, fué encontrado hace algún tiempo un pequeño tesoro en el que aparecieron hasta diecisiete monedas de oro, bastante interesantes, conservadas hoy por la Junta de Monumentos y Excavaciones de Trípoli.

Una de ellas, la más antigua, aunque desgraciadamente en mal estado de conservación, pertenece a los emires aglabíes de Ifrīqiya. Lleva la fecha 218 de la hégira, cuando se estaba realizando la conquista musulmana de la isla de Sicilia; o sea que esta moneda es sólo posterior en dos años a la ocupación por los aglabíes de Palermo (216 = 831), pero, a su vez, diez años anterior al momento en que ganaron la ciudad de Mesina (228 = 843).

Las dieciséis restantes son de los califas fāṭimíes de Qayrawān, alcanzando desde el año 300 al 362, con un curioso encadenamiento de los años que nos permite conocer, con bastante aproximación, la fecha (fines del siglo X) en que indudablemente fueron escondidas por presumible falta de seguridad en la región. Han permanecido, por

* *N. de la R.* — Este artículo, por necesidades de ajuste, fué retirado del fascículo anterior cuando ya estaba impreso, pero sin que se hubiesen enviado pruebas al autor. Muy poco después ocurrió el lamentado fallecimiento de éste. Los que hacen Al-Andalus se honran hoy en publicarlo, póstumo, como homenaje a la memoria del que fué su querido amigo e ilustre colaborador, pero advierten a los lectores las desdichadas circunstancias por las que estas páginas aparecen sin la lima ni las posibles enmiendas de la mano que las trazó.

tanto, completamente apartadas del comercio humano casi un milenio.

Siete de estas monedas fāṭimíes (el lote más completo) pertenecen al fundador de la dinastía, al-Mahdī ʿUbayd Allāh Muḥammad al-Ḥabīb (297-322 = 909-934) que murió el 14 rabīʿ I 322 (4 marzo 934); tres, a su hijo Abū-l-Qāsim, que tomó el título sultánico de al-Qā'im bi-amr Allāh; dos, a su inmediato sucesor Abū Ṭāhir Ismāʿīl (334-341 = 945-953), muerto prematuramente el 28 šawwāl 341 (= 10 marzo 953); y las cuatro restantes, a Abū Tamīm Maʿadd, al-Muʿizz li-dīn Allāh (341-365 = 952-975), quien seis años antes de su muerte, julio 969, entró victorioso en al-Fusṭāṭ (šaʿbān 358), trasladó definitivamente su califato a Egipto y a poco fundó la ciudad de El Cairo (*al-Qāhira*, la Victoriosa). Son todas ellas, por tanto, monedas fāṭimíes de los primeros tiempos, cuando residían los califas en Ifrīqiya.

El conjunto de este pequeño tesoro me ha sido posible examinarlo muy detenidamente, y paso a catalogar y dar lectura de las diferentes monedas que lo componen:

Nº 1. Dinar de oro, acuñado por el emir aglabí Ziyādat Allāh I ibn Ibrāhīm (201-223 = 816-838), sin lugar de acuñación. Año 218.

زيادة الله ابن ابراهيم

غلب

لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لا شريك له	الملّه
مسرور	زيادة الله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة ثمان عشرة ومايتين

Nº 2. Dinar de oro del califa fāṭimí al-Mahdī ʿUbayd Allāh ibn Muḥammad al-Ḥabīb (297-322 = 909-934), fundador de la dinastía. Lugar de acuñación: al-Qayrawān. Buen estado de conservación. Año 300.

ابو محمد عبيد الله المهدي بالله

الامام	عبد الله
محمد	لا اله الا
رسول	الله وحده
اله	لا شريك له
المهدي بالله	امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالقيرون سنة ثلثماية

N° 3. Otro dinar de oro del mismo califa. Desgraciadamente en bastante mal estado de conservación; es imposible leer las inscripciones circulares, por haber sido recortada la moneda antiguamente. Sin embargo, es seguro que fué acuñada en Qayrawān el año 300. No queda sitio posible ni para las unidades ni las decenas del año.

الامام	عبد الله
محمد	لا اله الا
رسول	الله وحده
اله	لا شريك له
المهدي بالله	امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالقيرون سنة ث . . .

N° 4. Dinar de oro del anterior califa. Acuñación bastante más grosera y sin indicación de lugar. Probablemente fué hecha en Trípoli, tratándose, por tanto, de una acuñación local antes desconocida. Año 301.

عبد الله	الامام
لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لا شريك له	اللّه
امير المومنين	المهدي بالله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة احدى وثلث ماية

Nº 5. Dinar de oro del anterior califa. Ejemplar muy bien conservado. Procede de la *dār al-sikka* de al-Qayrawān. Año 304.

عبد الله	الامام
لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لا شريك له	اللّه
امير المومنين	المهدي بالله

بسم الله ضرب هذا الدينر بالقيروان سنة اربع وثلث ماية

Nº 6. Dinar de oro del precedente califa. Modelo algo diferente en su aspecto de los anteriores, pero de lectura clara. Troquelada en al-Mahdiyya. Año 314.

عبد الله	الامام
لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لاشريك له	اللّه
امير المومنين	المهدي بالله

بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة اربع عشرة وثلثماية

Nº 7. Dinar de oro del precedente califa. Su troquel tiene bastante parecido con el del nº 4, y debe de tratarse también de una acuñación local que tampoco indica de dónde salió. Año 315.

عبد الله	الامام
لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لا شريك له	اللّه
امير المومنين	المهدي بالله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة خمس وعشرة وثلثماية

Nº 8. Dinar de oro del precedente califa, algo grosero de aspecto, y que tampoco dice dónde fué acuñado, por lo que lo creo tripolitano. Año 322.

عبد الله	الامام
لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لا شريك له	اللّه
امير المومنين	المهدي بالله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة اثنين وعشرين وثلثماية

Nº 9. Dinar de oro del califa Abū-l-Qāsim Muḥammad (322-334 = 934-946), hijo del anterior. Moneda muy fina de escritura y bien acuñada, de la *sikka* de al-Mahdiyya. Año 327.

ابو القاسم محمد القايم بالله

محمد	الامام
ابو القسم	القايم بالله
لا اله الا الله	محمد
وحده لا شريك له	رسول الله
المهدي بالله	امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة سبع وعشرين وثلثماية

N° 10. Dinar de oro del anterior califa. Buen ejemplar y de clara lectura. Acuñación de al-Mahdiyya. Año 329.

محمد	الامام
ابو القسم	القايم بالله
لا اله الا الله	محمد
وحده لا شريك له	رسول الله
المهدي بالله	امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة تسع وعشرين وثلث

N° 11. Otro dinar de oro del precedente califa. También procedente de la casa de moneda de al-Mahdiyya y, con el anterior, acuñado el año 329. Sin embargo, el cuño presenta algunas diferencias con el anterior.

محمد	الامام
ابو القسم	القايم بالله
لا اله الا الله	محمد

وحده لا شريك له رسول اللّه
المهدي بالله امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة تسع وعشرين وثلث ماية

Nº 12. Dinar de oro del califa Abū Ṭāhir Ismāʿīl al-Manṣūr bi-llāh (334-341 = 945-953). Buen ejemplar de la *sikka* de al-Mahdiyya, del año 334, en el que fué elevado al califato.

ابو طاهر اسمعيل المنصور بالله

محمد	الامام
ابو القسم	القايم بالله
لا اله الا الله	محمد
وحده لا شريك له	رسول اللّه
المهدي بالله	امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة اربع وثلثين وثلثماية

Nº 13. Otro dinar de oro del mismo califa. También hermoso ejemplar de la *sikka* de al-Mahdiyya. Año 338.

محمد	الامام
ابو القسم	القايم بالله
لا اله الا الله	محمد
وحده لا شريك له	رسول اللّه
المهدي بالله	امير المومنين

بسم الله ضرب هذا الدينر بالمهدية سنة ثمان وثلثين وثلثماية

Nº 14. Dinar de oro del califa Abū Tamīm Maʿadd al-Muʿizz li-dīn Allāh (341-365 - 952-975), acuñado en al Manṣūriyya. Desgastado por su parte superior, pero de lectura segura. Año 341.

ابو تميم معد المعز لدين الله

Leyenda marginal: بسم الله ضرب هذا الدينر بالمنصورية سنة احدي واربعين وثلثماية.

Segunda leyenda: دعا الامام معد لتوحيد الله الصمد.

Tercera leyenda: المعز لدين الله امير المومنين.

Tipo bastante diferente de todos los demás.

Nº 15. Dinar de oro del mismo califa y sin *sikka*. Tiene toda la apariencia, por su carácter grosero, de pertenecer a las acuñaciones locales. Año 341.

معد	الامام
لا اله الا	محمد
الله وحده	رسول
لا شريك له	اللّه
امير المومنين	المعز لدين
---	الله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة احدى واربعين وثلثماية

Nº 16. Otro dinar de oro del mismo califa, sin lugar de acuñación. Ejemplar bastante más claro que el anterior, pero también de fabricación local. Año 354.

معد	الامام
لا اله الا	محمد
اللّه وحده	رسول

لا شريك لـه الـلّـه

امير المومنين المعز لـديـن

الله —

N° 17. Otro dinar de oro del califa precedente. También sin lugar de acuñación pero, como los dos anteriores, salido probablemente del mismo Trípoli. Año 362.

معد الامام

لا الـه الا مـحـمـد

الـلّـه وحـده رسـول

لا شـريـك لـه الـلّـه

امـير المومنين المعز لـديـن

— الله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة اثنين وستين وثلثماية

* * *

Acaso complete algo esta pequeña serie — y sobre todo acompañará a la primera moneda aglabí que se había quedado solitaria dentro del tesoro — otro dinar de oro que se guarda también en la Junta de Monumentos y Excavaciones de Trípoli. No se sabe dónde fué encontrado y, desde luego, no formaba parte del hallazgo anterior.

Es un ejemplar muy bien conservado, acuñado en el año 198 a nombre del emir aglabí ʿAbd Allāh I ibn Ibrāhīm ibn al-Aglab (196-201 = 811-816), antecesor y padre de Ziyādat Allāh ibn Ibrahīm (201-223 = 816-838), que acuñó la moneda n° 1 de la serie catalogada antes.

La lectura de esta otra moneda es como sigue:

عبد الله ابن ابراهيم

غلب

لا الـــه الا	مـــحـــمـــد
الـلّـه وحـده	رســـــــول
لا شـريـك لـه	الـــــلّـــــه

عبد الله

بسم الله ضرب هذا الدينر سنة ثمان وتسعين ومية

* * *

El tesoro de monedas fué hallado dentro de un cacharro de barro que, como siempre ocurre, fué roto por los que lo encontraron. He examinado los trozos que se han podido conservar de la vasija; pero desgraciadamente dicen poco: se trata de una pieza semejante a las del alfar beréber andaluz contemporáneo de Bobastro (España), mal cocida y sin ninguna decoración exterior visible.

Dentro de ella, y con las monedas descritas, se encontraron unas cadenillas barbadas de plata, interrumpidas por tres especies de pequeños joyeles que perdieron las piedras, buenas o falsas, que las decoraban; cuatro cascabeles, también de plata; unos hilillos metálicos simplemente retorcidos; una pesada ajorca de bronce formada por cuatro cordones también retorcidos sobre ellos mismos, y ocho cuentas muy dispares, que debieron de ser de un collar, y de alguna de las cuales se puede pensar que procede de algún hallazgo mucho más antiguo y tal vez romano; en total, pobres restos de las joyas vulgares de alguna mujer beréber, que nada nos dicen con relación a las monedas que las acompañaban.

Este pequeño lote de monedas árabes nos ofrece ejemplares muy hermosos de las casas de moneda *(dār al-sikka)* de al-Qayrawān, de

al-Mahdiyya y de al-Manṣūriyya. Las más interesantes y curiosas son los nos 4, 7, 8, 15, 16 y 17, que juzgo de acuñación local de Trípoli. Ninguna de las colecciones monetarias que conozco y ninguno de los catálogos numismáticos que he podido consultar guardan o registran monedas análogas. Sería de desear que esta serie de monedas anónimas se completase para poder estudiar con mayor seguridad los diferentes tipos acuñados por los gobernadores *(wālīes)* de Tripolitania, cuando los califas fāṭimíes, por su traslado a Egipto, se fueron desentendiendo de sus antiguos dominios africanos. Ello, a la vez, nos ayudaría a conocer la evolución histórica del país en un momento del que, por desgracia, sabemos todavía bastante poco.

† Isidro de las Cagigas.

Trípoli, abril 1955.

SOBRE EL AUTOR DE LA «CRÓNICA ANÓNIMA DE ʿABD AL-RAḤMĀN III AL-NĀṢIR»

En el año 1950, y en la serie de publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada de este Instituto Miguel Asín, apareció el libro *Una crónica anónima de ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir*. Se trata de un precioso texto, editado por dos grandes autoridades de las escuelas arabistas de Francia y España, respectivamente, los profesores E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, éste maestro mío, sobre un manuscrito adquirido en Fez, sumamente deteriorado, acéfalo e incompleto por el fin. No consta, por ello, el nombre del autor, y los editores, en su sabia introducción, proponen con todo género de reservas la conjetura de que sea Abū Bakr al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Mufarriŷ al-Maʿāfirī, conocido por al-Qubbašī, muerto algo después de 430 = 1039 (Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, ed. Codera, nº 308; Pons Boigues, *Ensayo*, nº 86).

El mutilado texto empieza ex abrupto con una frase que dice así: «... de tierras de la India para una úlcera que padecía, y la medicinó allí hasta quedar curado de ella». Los editores dicen en nota: «Ningún texto histórico nos permite, que sepamos, completar este resto de frase, que resulta bastante enigmático», y añaden una hipótesis sumamente aventurada. Inmediatamente, el texto continúa dando la inscripción grabada en el sello de ʿAbd al-Raḥmān, su retrato físico, el número y nombre de sus hijos, las fechas de su jura y muerte, etc.

Me permito, por lo que valga, sugerir una explicación, que creo bastante fundada, sobre la enigmática frase con que empieza el manuscrito.

Hubo un Omeya, descendiente de Hišām, el califa de Damasco, llamado Muḥammad ibn Muʿāwiya... ibn ʿAbd al-Malik ibn Marwān, por *kunya* Abū Bakr y conocido por Ibn al-Aḥmar, sobre el

cual nos informan Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj ʿulamā' al-Andalus*, ed. Codera, nº 1287; Ḍabbī, *Bugya*, ed. Codera, nº 271; Ḥumaydī, *Ŷaḏwa*, ed. Ṭanŷī, nº 140, e Ibn Farḥūn, *Dībāŷ*, ed. Cairo 1351=1932, p. 314. Vivía en Córdoba por el tiempo del emir ʿAbd Allāh. El año 295 (= 907-8), según Ibn al-Faraḍī, salió para Oriente, y recorrió Egipto, Ḥiŷāz y el ʿIrāq, estudiando con diferentes y reputados maestros. Pero lo que nos interesa es que alargó su viaje hasta la India. Ibn al-Faradī dice que fué allá como comerciante *(tāŷiran)*; pero Ḍabbī nos da otra explicación de esta jornada, y aun de toda su expatriación, y es que su salida de España tuvo por causa una úlcera que tenía «en la nariz o en otra parte de su cuerpo» y que nadie le pudo curar en España, por lo cual decidió ir a buscar remedio en la India, único sitio donde le dijeron podría hallarlo. Ḍabbī nos sigue informando de cómo fué tratado por un médico indio y nos explica cómo pagó a éste, en relato curioso e interesante, pero que ahora no hace a nuestro propósito. Después de varias otras peripecias regresó a España el año 325 (= 937), ya reinante como califa ʿAbd al-Raḥmān III, y se consagró a la enseñanza y a las letras. Su muerte acaeció, tras una vida larguísima, en raŷab 358 (= junio 969), en el califato de al-Ḥakam II al-Mustanṣir.

Creemos que en la vida de este personaje y en su viaje a la India para curar una úlcera está la verdadera explicación de la «enigmática frase» con que empieza la *Crónica anónima de al-Nāṣir*. Se trata, sin duda, de nuestro personaje, aunque por faltar el contexto anterior, no podamos saber cómo se relaciona esta mención con lo que sigue.

Pero, además, ¿no podría ser Ibn al-Aḥmar el autor de la *Crónica anónima?* Cierto es que ninguno de sus biógrafos nos dice que compusiera obras históricas; pero a la coincidencia ya expuesta — así se explicaría además la inserción de la frase — se añaden otros indicios: v. gr., el uso, en una fecha, de la era de Alejandro *(Crónica*, § 1, p. 90), o la indicación en otra del mes de *nīsān (Crónica*, § 4, p. 98), datos que casan bien con una persona que viajó largamente por Oriente. Asimismo cuadran perfectamente con Muḥammad ibn Muʿāwiya, no sólo la época, sino también el perfecto conocimiento que revela tener de la intimidad de ʿAbd al-Raḥmān III, nada raro en una persona de su familia.

S. M. Imamuddin.

LA EXPRESIÓN «ALA UD» EN EL «LIBRO DE BUEN AMOR»

Hay un pasaje en el *Libro de Buen Amor* en que Trotaconventos dialoga con una mora con la intención de ponerle en relaciones amorosas con Juan Ruiz (estrofas 1508-1512 de la edición Ducamin). Comenzaré por resumir y comentar rápidamente este diálogo, que es bilingüe, pues Trotaconventos habla en castellano con frases ampulosas y reverenciales, calcadas a veces del árabe o salpicadas de arabismos, mientras la mora se expresa en árabe vulgar de manera lacónica y rotunda.

Trataconventos comienza, tras una invocación con interjección árabe («¡Ya amiga, ya amiga!»), anunciándole el saludo de un nuevo amor, y la mora contesta simplemente, como la que nada quiere entender, «Lesnedri», o sea *l a y s n a ḍ r ī*, 'no sé'.

Después, Trotaconventos le ofrece, en nombre de Juan Ruiz, una prenda íntima: una «çodra», o *ṣ u d r a* ('camisia pectorale' que dice el *Vocabulista*, o 'justillo' según el diccionario de Cañes) junto con un «alualá» o *a l - b a r ā'*, 'carta o billete amoroso', todo lo cual rechaza la mora, diciendo nada más que «Le alá» o «legualá» o sea *L ā w a - l l ā h*, '¡No, por Dios!'.

En la tercera estrofa Trotaconventos insiste, rogándole nuevamente acepte el regalo; mas la mora contesta arisca: «ascut» o sea *s ḳ u t*, 'cállate'.

Y en la última estrofa apunta la vieja su desilusión y deseo de partir, a lo que la mora le anima diciéndole: «amxi, amxi» o sea *m š ī*, *m š ī*, 'vete, vete'.

Todas estas palabras han sido, desde luego, mejor o peor interpretadas en los vocabularios o ediciones críticas del *Libro de Buen Amor* mas siempre sin poner la debida atención en el tercer verso de la tercera estrofa (nº 1511) donde Trotaconventos dice a la mora así:

Fija, sí, ¡el Criador vos dé paz con salud!,
que non gelo desdeñes, pues que más traher non pud;
aducho bueno vos adugo, fabladme alaud,
non vaya de vos tan muda. — Dixo la mora: «*ascut*».

Todos los comentaristas se obstinan en identificar la última palabra del tercer verso con el español de origen árabe *laúd* o sea el instrumento músico *al-ʿūd*, con lo cual las interpretaciones de la frase resultan extrañas. Así, por ejemplo, Julio Cejador, para quien «fabladme alaud» equivale a «habladme a laúd» o sea «a gusto, como con música [de laúd]».

Y es que nadie, que yo sepa, se ha fijado en que *alaud* es una frase más de las que contiene, en árabe vulgar hispánico, el comentado pasaje. Pasaje, en el que no sólo la mora, sino también Trotaconventos aparece sabiendo manejar, cuando le conviene, la misma lengua que la zahareña mora habla. Porque «*alaud*», a mi parecer, no es la proposición *a* y el castellano *laúd*, sino el árabe *ʿalà wudd*, es decir 'con amor', o sea la preposición *ʿalà* y el sustantivo *wudd*, significando todo ello 'con amor', al estilo de otras expresiones árabes como *ʿalà l-raʾs wa l-ʿayn*, 'con mucho gusto'.

Descifrada así la consabida expresión, el sentido de la estrofa es ya del todo claro: Trotaconventos, desesperada ante la despectiva y huraña actitud de la musulmana, que apenas despliega los labios, acude como último recurso al empleo de la lengua propia de la mora, para que el patetismo de su postrimera y lastimosa súplica — «habladme con amor, no como hasta ahora me contestasteis» — pueda ser indiscutiblemente apreciado por su huraña e impertérrita interlocutora. *ʿAlà wudd* es pues, en fin, dentro de todo el pasaje, la expresión culminante del mismo, ya que por el resorte lingüístico, al que vemos acude Trotaconventos, se nos descubre el colmo de la habilidad de la vieja en su picaresca intención.

El caso de *ʿalà wudd*, es decir, el de una palabra o construcción árabe en el *Libro de Buen Amor* que haya pasado inadvertida como tal y erróneamente considerada como castellana, no es, desde luego, único. Recuérdese mi estudio sobre *alaroça* a propósito de la estrofa 1392 del mismo libro, donde esa voz veníase equivocadamente leyendo por *a la roça*, como si fuera construcción castellana a base de un postverbal de *rozar*, siendo así que se trata, según creo

haber demostrado, simplemente del árabe *al-ᶜarūsa* 'la novia'. (*Bol. R. Ac. Esp.*, XXX, 1950, pp. 389-421).

Esto quiere decir que al Arcipreste hay que leerle aplicando una técnica análoga a la que hoy emplean quienes se dedican a interpretar las jarŷas, pues si en caracteres árabes se esconde en ellas la lengua romance, también en los caracteres latinos de nuestros poetas medievales se suele ocultar la lengua árabe. Existe, pues, un paralelismo bilingüe, hora es ya de decirlo, entre las producciones de los poetas hispano-árabes o mudéjares y las de los poetas árabes de la España mozárabe. Unos, el Arcipreste, y algún zejelero del Cancionero de Baena aparecen lanzando en árabe palabras, locuciones y aun algún verso entero, desde sus canciones o «anexires». Y otros, como al-Aᶜmà el de Tudela, ᶜUbāda de Málaga, Ibn Baqī de Córdoba, al-Ŷazzār de Zaragoza, etc., se nos muestran cerrando con sus jarŷas en romance sus muwaššaḥas en árabe, o impregnando, como hace Ibn Quzmān, de voces y frases de la lengua de los cristianos el árabe de sus zéjeles.

Bien es verdad que la interferencia del romance en la poesía árabe-hispana es muchísimo más intensa que la del árabe en la poesía mudéjar. Mas el fenómeno es el mismo, pues todos ellos encuentran poético o sugestivo el recurso del contraste lingüístico, que quizá resultaría, en algunos casos, también musical.

Jaime Oliver Asín.

ADICIÓN SOBRE «CALVI VI CALVI»

En el estudio que en este mismo fascículo (pp. 1 ss.) dedicamos a la famosa canción así llamada, hemos citado el pasaje de Salinas, según el cual, y sobre la misma melodía, la letra árabe fué sustituída por esta cristiana: *Rey don Alonso, / rey mi señor.* Si la equivalencia es segura como parece, tiene interés para conocer la arquitectura de la canción árabe ver lo que puede rastrearse de la que tuvo la castellana. Y que algo se puede saber lo leemos en el reciente primer volumen de la *Antología de la poesía española: Poesía de tipo tradicional*, que acaban de publicar (Madrid, Editorial Gredos, 1956) Dámaso Alonso y José M. Blecua.

En la introducción de este segundo (pp. LXIII y LXIV), se citan cuatro versos más conservados en *El Cortesano* de Luis Milán, y la canción entera (al menos, enteros el estribillo y una estrofa) tal como todavía pudo recogerla en Hoyocasero (Avila), cantada en una danza, el musicólogo Eduardo M. Torner *(Índice de analogías entre la lírica española antigua y la moderna*, apud *Symposium*, de la Universidad de Siracusa, EE. UU., desde 1946 a 1949, nº 154):

Salinas

Rey don Alonso,
rey mi señor.

Torner

Rey don Alonso,
rey mi señor,
rey de los reyes
el emperador.

Milán

Tres monteros
matan el oso,

Cuatro monteros
del rey don Alonso,

monteros son
del rey don Alonso.

cuatro monteros
mataron un oso.

Rey don Alonso,
rey mi señor,
rey de los reyes
el emperador.

Cabe, pues, la posibilidad de que la música que debió de acompañar a una *muwaššaḥa* árabe se pueda aún oír cantar y bailar todavía hoy en la meseta. ¡Maravillosa pervivencia de la poesía tradicional española!

Cierta práctica de leer *muwaššaḥas* me hace creer que estas canciones tenían una estructura regular. En el estribillo de Torner es posible que el cuarto verso fuera originariamente cuadrisílabo agudo: *emperador* (sin artículo). En la estrofa, es más difícil juzgar; pero el texto de Torner, por ser regular (5 + 6 + 5 + 6), me parece más genuino que el de Milán (4 + 5 + 4 agudo + 6).

Emilio García Gómez.

UNA ADICIÓN SOBRE «DENTINA» *

A propos de *dentina*, ou plus exactement *dintīla* en prononciation populaire, je vous signale que le mot est dans Léon l'Africain, pour Fès (éd. Schefer, II, 126), sons la forme *dentilla*.

L'édition latine porte *dentillare*, que Dozy, dans son *Supplément*, I, 464 *b*, a transcrit par «دنطلار». Léon 329 (à Fez): 'Ubi puero dentes adventare vident, convivium a parentibus paratur, itidem pueris, quod Latino vocabulo *dentillare* vocant'.»

G. S. Colin.

* Con motivo de la nota de E. García Gómez, «*Dentina*», *nombre de manjar*, publicada en Al-Andalus, XX [1955], p. 461, nos escribió una carta (13 marzo 1956) nuestro eminente amigo y colaborador el prof. G. S. Colin, de la cual, con su autorización, extraemos estas líneas. — [*N. de la R.*]

LIBROS Y REVISTAS

Obras generales. — *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida.*

Historia de las ideas y de las ciencias. — a) *Filosofía:* Gabrieli; Badawī. — b) *Ciencias:* Jahier y Noureddine.

Historia y Geografía. — Ayalon.

Filología y Literatura. — Ibn Saᶜīd por Ibyārī; *Indiana University Conference on Oriental-Western Literary Relations.*

OBRAS GENERALES

Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida; 2 vols. de II + 508 y 624 pp., respectivamente, con una fotografía; Roma; Istituto per l'Oriente, 1956 [Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente, nr. 52]; 12.000 liras.

Con motivo de llegar en este año a cumplir los setenta de su edad, y por fortuna con admirable vigor intelectual y físico, los discípulos, colegas y amigos del gran maestro italiano Giorgio Levi Della Vida hemos querido rendirle un tributo de cariño y de admiración, que ha tomado forma en estos dos hermosísimos volúmenes, honra de las prensas romanas. A la cordial y brevísima ofrenda que en dos páginas hace el director del Istituto per l'Oriente, senador R. Ciasca, siguen, por orden alfabético de autores, no menos de 73 monografías, escritas por sabios de diferentes países, a uno y otro lado del Atlántico, sobre los más variados temas del orientalismo en general. Todas ellas testimonian la universalidad de las simpatías de

que goza el eminente semitista, y asimismo la variedad de los campos en que se despliega su actividad científica, acompañada por lo demás de tales grandeza moral, curiosidad vigilante, humanismo consciente, cultura vastísima y dotes de hombre de mundo, que hacen de él una de las más señeras figuras de la Universidad de nuestro tiempo. A continuación llamamos la atención de nuestros lectores sobre algunas de las monografías que más pueden interesar a nuestros estudios.

Señalemos dentro del campo de la Lingüística: J. Cantineau, *Notes sur les parlers arabes des oasis syriennes: Qaritēn, Palmyre, Soukhné;* E. Littmann, *Eigennamen der heutigen Aegypter,* y M. Rodinson, *Sur l'étymologie de «losange»* [toma en consideración la vieja hipótesis *losange* < *lawzīnaǧ*, nombre de una golosina oriental].

Estudios coránicos: A. Bausani, *Postille a Cor. II, 248—XXXIX, 23—XX, 15* [interesante como postura y como método]; I. Lichtenstadter, *Origin and interpretation of some Qur'ānic symbols* [qarya, ship, ḥūt]; R. Paret, *Der Standpunkt al-Bāqillānī's in der Lehre vom Koran.*

Arabia, primeros tiempos del Islam e Islamología: M. Hamidullah, *Les «Aḥābīsh» de la Mecque;* O. Lőfgren, *Daġfal und Di'bil als Gewährsmänner der südarabischen Sage;* L. Massignon, *La notion du vœu et la dévotion musulmane à Fāṭima;* G. H. Bousquet, *Quelques remarques critiques et sociologiques sur la conquête arabe et les téories émises à ce sujet;* L. Veccia Vaglieri, *Sulla origine della denominazione «Sunniti».*

«Fiqh»: R. Brunschvig, *Variations sur le thème du doute dans le fiqh;* J. Schacht, *Deux éditions inconnues du «Muwaṭṭa'».*

Ciencias, filosofía y religión: J. Kraemer, *Das arabische Original des pseudo-aristotelischen «Liber de pomo»;* M. Perlmann, *Ibn Qayyim and the Devil;* S. Pines, *La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawṣilī;* F. Rosenthal, *al-Kindī and Ptolemy;* R. Walzer, *Some aspects of Miskawaih's Tahdhīb al-Akhlāq.* Para Ibn Jaldūn, vide infra.

Documentos procedentes de la Geniza: S. D. Goitein, *Glimpses from the Cairo Geniza on naval warfare in the Mediterranean and on the old Mongol invasion;* S. M. Stern, *An original document from the Fāṭimid Chancery concerning Italian Merchants.*

Arte y Arqueología: R. Ettinghausen, *Early realism in Islamic*

art [con sugestivas ilustraciones]; G. C. Miles, *A Glass Measure issued by Ḥayyān b. Shurayk;* D. S. Rice, *Arabic inscriptions on a brass basin made for Hugh IV de Lusignan* [ilustrado].

Temas bibliográficos: O. Pinto, *Alcuni opuscoli arabistici «per nozze»;* G. Vajda, *Un manuscrit du «Kitāb dalā'il an-nubuwwa» de Ǧa'far al-Mustaġfirī.*

Historia y literatura del Oriente islámico: C. Cahen, *Une correspondance būyide inédite;* W. Caskel, *al-Aʿšà, Nr. 25, 6;* J. W. Fück, *Der Ahn des Azraqī;* F. Gabrieli, *Un poeta minore omayyade: al-ʿArǧī;* W. Popper, *Saḫāwī's criticism of Ibn Taghrī Birdī.*

Historia y literatura del Occidente musulmán: E. Lévi-Provençal, *Une description arabe inédite de la Crète* [de ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī, tomada de al-Bakrī]; U. Rizzitano, *Ibn al-Faḫḫām «muqri'» 'siciliano'*; W. J. Fischel, *Ibn Khaldūn's «Autobiography» in the light of external Arabic sources;* H. Pérès, *Essai de bibliographie sur la vie et l'œuvre d'Ibn Ḫaldūn;* R. Le Tourneau, *Abū Maḥalli rebelle à la dynastie saʿdienne.*

Literatura árabe moderna: G. E. von Grunebaum, *Fall and Rise of Islam (A Self-View)* [análisis de al-Nadwī: *Māḏā jasara l-ʿālam bi-nḥiṭāṭ al-muslimīn?*]; M. M. Moreno, *Tre poeti libanesi* [Yūsuf Gaṣūb, Saʿīd ʿAql y Ṣalāḥ Labakī]. A este apartado podemos añadir: C. A. Nallino, *Scene di vita egiziana (1893-1894)* [fragmentos de las cartas del gran arabista italiano a sus padres durante su primera estancia en El Cairo, publicados por su hija María].

Literatura comparada: A. Spitaler, *Die arabische Fassung des Trostbriefs Alexanders an seine Mutter;* M. Canard, *Quelques «à-côté» de l'histoire des relations entre Byzance et les Arabes;* E. García Gómez, *El «rey Búcar» del «Cantar de Mío Cid»* [demostración de su historicidad con este nombre: citado en el zéjel nº 133 de Ibn Quzmān]; E. Cerulli, *Due codici di Upsala del «Libro Etiopico dei Miracoli di Maria»* [interesante para toda la literatura mariana medieval]; A. van Lantschoot, *Ein fogel sang eim bruder ccc. iar.* [la leyenda del monje Félix, en árabe, en el ms. Karšūnī Vat. syr. 561, fos 183 *r*-185 *v*]; A. Codazzi, *Il trattato dell'arte metrica di Giovanni Leone Africano* [curiosísimo]; E. Rossi, *La leggenda di Turandot.*

Los demás trabajos, referentes a temas hebraicos, iranios, púnicos, turcos o de semitismo en general, son debidos a los siguientes

autores: Albright, Babinger, Castellino, Cohen, Day, Donati, Driver, Février, Friedrich, Frye, Furlani, Gelb, Gordon, Henninger, Kamil, Leslau, Meriggi, Minorsky, Morgenstern, Moscati, Pagliaro, Panetta, Pfeiffer, Starcky, Tagliavini, Vaccari, Volterra y Walker. — *Emilio García Gómez.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

A) FILOSOFÍA

GABRIELI, Francesco, *Alfarabius: Compendium legum Platonis.* («Corpus platonicum Medii Aevi». «Plato arabus», III); Londres 1952.

Para dar a conocer lo que entre los árabes fué Platón y lo que entre los latinos influyó en la Edad Media, va publicando el *Warburg Institute* de la Universidad de Londres dos notables series de obras: *Plato latinus* y *Plato arabus*. La empresa es grande, bien enfocada y muy bien ejecutada por diversos trabajadores llenos de ciencia.

Tenemos entre manos un compendio de las Leyes de Platón, redactado en árabe por al-Fārābī. El conocimiento de Platón entre los árabes se nos va presentando en buenas proporciones, claras y seguras. Gabrieli se refiere a este hecho en la p. XII, nota 2. Los pasajes citados por los árabes se han ido reuniendo y ponderando de modo muy satisfactorio por diversos autores. El mismo G. indica la influencia de al-Fārābī en otras obras ya conocidas (p. IX). Pero el Alfarabius, *De Platonis Philosophia*, editado por Fr. Rosenthal y R. Walzer (cf. AL-ANDALUS, vol. XI, p. 492) y la presente obra ponen a al-Fārābī entre los mejores conocedores de Platón entre los árabes, aunque con razón observa G. las deficiencias en que el segundo maestro incurre, cosa que aparece no sólo respecto de Platón, sino también respecto de otros autores griegos, incluso el mismo Aristóteles.

La obra editada ahora en árabe tan sólo es conocida por un manuscrito y él es deficiente. Esto nos dice las energías y la mucha ciencia que G. ha tenido que desarrollar hasta obtener una edición que

científicamente se ha de tener por bien ejecutada y aun por excelente en cuanto las circunstancias objetivas permitieron llegar a una meta tan elevada como se proponen los autores y directores del *Corpus Platonicum medii aevi*. Los pasajes que no llegan a satisfacer están muy sinceramente señalados.

La traducción latina interpreta bien el texto arábigo y servirá a los no arabistas que deseen saber cómo conocían los árabes las doctrinas platónicas. Un índice de palabras greco-arábigas (p. 35) y otro de palabras arábigo-griegas (p. ξξ) son muy utilizables, para conocer la nomenclatura y su correspondencia entre ambas lenguas. Gabrieli nos enseña en un breve prólogo (pp. IX-XIV) todo lo que el lector necesita para estudiar con provecho la obra alfarabiana.

Una nueva obra de un filósofo antiguo y conspicuo, en una edición tan cuidadosa como la de G. resulta siempre un timbre de gloria para el editor y un nuevo monumento a la filosofía perenne y a su historia. — *Manuel Alonso, S. I.*

BADAWĪ, ᶜABDURRAḤMĀN, *Neoplatonici apud Arabes:* Procli Liber (Pseudo-Aristotelis) de expositione bonitatis purae (Liber de causis); De aeternitate mundi; Quaestiones naturales. — Hermetis: De castigatione animae. — Platonis (Pseudo-): Liber Quartus. Edidit et Prolegomenis instruxit... Cahirae (El Cairo), 1955, páginas 55 + 273 (Islamica 19).

Con gran complacencia anunciamos esta publicación que con muy justo título se ha de apreciar como benemérita en la historia de la filosofía. Son cinco obras en árabe que para el estudio del Neoplatonismo islámico presentan elementos muy dignos de tenerse en cuenta. No todas se editan por primera vez, pero de la primera, aunque bastante conocida, eran ya muy escasos los ejemplares. El esfuerzo del editor por presentarlas debidamente es bien loable, y a mi parecer consigue en líneas generales el objetivo propuesto, como que estaba para ello bien preparado con el conocimiento del griego, del árabe y del latín. Indudablemente tenemos aquí cinco magníficas ediciones, aunque sean de distinto valor científico, porque no para todas se dispone de material tan definitivo. Todo buen centro de estudios árabes debe preciarse con la posesión de un ejemplar de esta publicación.

En cuanto a los preliminares, se percibe con gusto y satisfacción el cariño por el tema y la diligencia del editor, y su estudio de las piezas que presenta al público. Sin embargo, quizá no sea tan fructuoso el resultado. Sus conclusiones por ejemplo sobre el كتاب الخير المحض = 'Liber de causis' parecerán científicamente bien apresuradas. La nomenclatura *bien primero, bondad pura, causa primera...* la recibió el Islam con la recepción misma del Neoplatonismo en todos y cada uno de los influjos a que estuvo expuesto. No es propia de Ibn Sīnā, sino también de al-Fārābī y aun de autores tan aristotélicos como Averroes. ¿Quién no la conoce, que conozca por ejemplo la llamada *Theologia Aristotelis?* Esa nomenclatura y esas fórmulas no designan por sí solas ningún libro determinado, o mejor dicho, concluyen la misma cosa respecto de una multitud de libros, sin determinar ninguno en concreto. Es menester que se añada algo específico y con sola la nomenclatura no se añade. Ni Ibn al-Nadīm añadió algo específico al atribuir a Proclo el كتاب الخير الاول de cuyo título no se infiere ni puede inferirse que sea precisamente el كتاب الخير المحض o 'Liber de causis' sin muchos absurdos, como que lo que aquel título propondría como objetivo primario, es aquí tema secundario, porque el 'Liber de causis' trata, sí, del bien emanado y de los seres intermediarios, pero es bien poco lo que dice de la causa primera que con toda certeza deba aplicársele y, donde ello sea así, como en la prop. 19 citada por Badawī, afirma y alaba a un Dios que no es el dios de Proclo ni el dios de la Στοιχείωσις Θεολ. (comp. la prop. 122 que corresponde a la 19 del 'Liber de causis'), aunque de ahí como de mina estén tomados casi todos los materiales de nuestra obra. En la cual hay tesis que, si hubieran sido conocidas, no dejarían de haberlas aludido los grandes filósofos árabes, como la razón que da del intermediarismo (prop. 29), tan contraria no sólo a Aristóteles sino también a al-Fārābī, a Ibn Sīnā y sobre todo a Ibn Rušd y aun a toda la filosofía árabe. La hipótesis, pues, de que el كتاب الخير الاول, atribuído por Ibn al-Nadīm a Proclo, sea precisamente el كتاب الخير المحض no se funda en algo que deba admitirse por necesidad, y científicamente implica otras muchas hipótesis absurdas que se callan y no se prueban, ni quizá puedan probarse. Otras nuevas cuestiones se proponen (pp. 16-30) y se resuelven según esa hipótesis, no probada.

Los documentos *auténticos* más antiguos que se conocen sobre la existencia real del 'Liber de causis' son: 1) Un conjunto grande de alegaciones que hallamos en el 'Liber de causis primis et secundis', escrito probablemente cuando no estaba aún traducido al latín el 'Liber de causis', y desde luego se escribió antes de la traducción de la 'Metaphysica' del *Šifā'*, citada allí muchas veces (cf. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 1 [1953], 36-57). — 2) El ejemplar árabe que sirvió a Gerardo de Cremona (m. 1187) para la traducción al latín. Sin la existencia en árabe no había traducción posible. — 3) El manuscrito de Leiden terminado a 24 de noviembre de 1197. — Son tres testimonios de primer orden en cosas históricas, los tres del siglo XII y los tres alcanzan el mayor grado científico de certeza. Ya antes de terminar el siglo XII y sobre todo ya antes de 1230 la mención de este libro era corriente en todo escritor latino: Alano de Lille, Alfredo de Sareshel, Guillermo de París, Alejandro de Hales (en las Glosas), Rolando de Cremona, Felipe Grevius, Summa Domini Guidonis, etc., etc. Entre los muslimes hallamos a Ibn Abī Uṣaybi'a (m. 1270) y a Ibn Sab'īn (1218-1271) sobre cuya posterioridad y poca trascendencia en esta materia hablamos en otra parte (AL-ANDALUS, X [1945], 347-348). A estos dos añade con mucha razón Badawī al polígrafo 'Abd al-Laṭīf (1162-1231) el cual aprendió la filosofía con un occidental, y los muslimes occidentales por su comunicación con los latinos sin duda conocieron bastante pronto la existencia del 'Liber de causis'. Pero con todo eso nada obtenemos sobre la antigüedad del 'Liber de causis' entre los muslimes.

Un esfuerzo tan apreciable y sincero por parte de nuestro editor con tan escaso resultado debe afianzar la tesis de que el كتاب الخير المحض o 'Liber de causis' no existió en el mundo, ni oriental ni occidental, sino cuando ya iba corriendo el segundo cuarto del siglo XII. Cuanto más extenso e intenso aparezca su conocimiento entre los muslimes del siglo XIII en adelante, tanto menos se podrá explicar el silencio de los grandes filósofos anteriores, cuando se supone publicado ya el 'Liber de causis'. Queda, pues, la cuestión en el mismo estado en que la teníamos y era ya conocida. Pero Badawī es sin duda benemérito por los nuevos datos que aporta y sobre todo por la buena edición que nos proporciona, la cual era ya muy necesaria y debe recibirse con agradecimiento. — *Manuel Alonso Alonso, S. I.*

B) CIENCIAS

AVICENNE, *Poème de la Médecine... Urğūza fī 't-ṭibb, Cantica Avicennae*, texte arabe, traduction française, traduction latine du XIII[e] siècle, avec introductions, notes et index... par Henri Jahier et Abdelkader Noureddine, de l'Université d'Alger; París, 1956; 210 pp. [pero de la p. 11 a la p. 99, van enfrentados página a página el texto árabe y la traducción francesa, con la misma numeración].

En la bellísima «Collection arabe», que se publica bajo el patronato de la Asociación Guillaume Budé, y de la que sólo conocemos dos otros volúmenes (*Ibn Qotaïba: Introduction au Livre de la poésie et des poètes* par Gaudefroy-Demombynes, 1947, y *Relation de la Chine et de l'Inde* por J. Sauvaget, 1948), aparece ahora, subvencionado por el C. N. R. S. y por el Gobierno General de Argelia, esta magnífica obra. Con sucintas introducciones, notas, variantes e índices, su parte fundamental es la edición (casi enteramente vocalizada y enfrentada con una buena traducción francesa) de los 1.326 versos de la famosa *urŷūza* o poema mnemotécnico sobre Medicina de Avicena, seguida de una utilísima reimpresión de la traducción latina del mismo poema por Armengaud de Blaise (fines del siglo XIII).

Inútil es subrayar la utilidad para la historia de la ciencia de este libro (ilustrado además con tres láminas, una de ellas en color), que hace gran honor a las prensas francesas y a la erudición de los autores, a quienes felicitamos cordialmente. — *Emilio García Gómez.*

HISTORIA Y GEOGRAFIA

AYALON, David, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom*. A Challenge to a Mediœval Society, London 1956; XVII + 154 pp.

Sabida es la importancia que la invención de la pólvora y su aplicación a las armas de fuego tuvo para la Historia de la Humanidad,

En ello radica el principal interés de esta obrita, que viene a ofrecernos una colección de datos históricos sobre los primeros ensayos de tales nuevos medios de lucha, que revolucionaron el arte de la guerra.

Toma el autor como base las referencias a tal acontecimiento en la época de los Mamelucos de Egipto, como ampliación a su trabajo anterior *Studies on the structure of the Mamluk Army*, publicado en el *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (1953-1954), y se agrega un apéndice de P. Wittek sobre las más antiguas noticias del empleo de armas de fuego por los Otomanos.

Aparte las obras occidentales clásicas sobre el mismo tema (Oman, Reinaud y Favé, etc.), el autor se ha servido de los textos de historiadores árabes (Ṣāliḥ b. Yaḥyà, Ibn Iyās, Ibn Kaṯīr, Ibn Taġrībirdī, Ibn al-Furāt, Ibn Jaldūn). El capítulo más interesante es el segundo, consagrado a la exposición y comentario de los términos técnicos que los autores contemporáneos usaron para designar los nuevos artificios. — *Enrique Perpiñá Rodríguez.*

FILOLOGÍA Y LITERATURA

IBN SAʿĪD (ABŪ-L-ḤASAN ʿALĪ IBN MŪSÀ AL-ANDALUSĪ), *al-Guṣūn al-yāniʿa fī maḥāsin šuʿarā' al-miʾat al-sābiʿa [Los ramos maduros, sobre las excelencias de los poetas de la centuria séptima]*, bi-taḥqīq Ibrāhīm al-Ibyārī. Cairo, Dār al-Maʿārif, s. a. [1955], XVIII + 176 pp. en árabe, con 7 facsímiles (Colección *Ḏajā'ir al-ʿarab*, nº 14).

El erudito egipcio, señor Ibrāhīm al-Ibyārī, que fué algún tiempo profesor en el Instituto Egipcio de Madrid, nos da en este volumen de la acreditada colección *Ḏajā'ir al-ʿarab*, una excelente edición anotada del ms. escurialense, único conocido, de *al-Guṣūn al-yāniʿa*, con una buena introducción, siete fotografías de mss. que comprueban las afirmaciones en ella expuestas, y muy completos índices.

El prólogo del autor árabe deja sentado que el libro es el octavo de una *Suma de biografías de poetas (Ŷāmiʿ ṭabaqāt al-šuʿarā')* titu-

lada *al-Ḥulla al-siyarā'* (*«La túnica a rayas»*), y que se divide en tres partes, consagrada la primera a los poetas cuyo año de muerte, dentro del siglo VII h., es conocido; la segunda, a aquellos fallecidos en fecha imprecisa, y la tercera a los que vivían el año 657 h. (¿fecha de empezarse el libro?). Ahora bien: lo que poseemos en este ms. único es sólo un breve muñón inicial de la primera parte: 8 biografías de poetas muertos el año 601; 3 biografías de poetas muertos el año 602; 9 biografías de poetas muertos el año 603; 6 biografías de poetas muertos el año 604, y 2 biografías de poetas muertos el año 605. En suma: 28 biografías, que en el índice del editor (p. 185) quedan reducidas a 26, por olvido de una entre las n^{os} 10 y 11, y por unificar el editor las referentes a dos al-Kafr^{c}azzī, que él cree son la misma persona. De las 28 biografías hay: 10 de poetas ^{c}irāqíes; 4 de poetas sirios; 2 de poetas egipcios; 5 de poetas norteafricanos, y 7 de poetas andaluces. Los poetas norteafricanos son: Abū ^{c}AA Muḥ. Tilimsānī, Abū Ḥafṣ ^{c}Umar Sulamī, Abū-l-^{c}Abbās Aḥmad Kūrā'ī (*alias* Ŷarāwī), Abū-l-Rabī^{c} Sulaymān ibn ^{c}AA ibn ^{c}Abd al-Mu'min, y Abū-l-Ḥasan ^{c}Alī b. Abī Ḥafṣ ^{c}Umar b. ^{c}Abd al-Mu'min. Los poetas andaluces son: Aḥmad b. ^{c}Atīq b. Ŷurŷ Ḏahabī Balansī, Abū Muḥ. ibn al-Yāsimīn Išbīlī, Abū-l-^{c}Abbās Aḥmad b. Mas^{c}ūd Jazraŷī Qurṭubī, Abū-l-Ḥasan Huḏayl b. ^{c}Abd al-Raḥmān Išbīlī, ^{c}Abd al-Mun^{c}im b. Muẓaffar Gassanī Ŷilyānī, Abū ^{c}Imrān Mārtulī, y Abū-l-Ḥasan ^{c}Alī b. Muḥ. b. Jarūf Qurṭubī. Las semblanzas son de extensión variable, pero muy bastantes para dar buena idea de la personalidad de cada autor, con noticias, anécdotas y extractos poéticos. Una incongruencia es que con los dos primeros años (11 biografías) se forma una primera sección, y en cambio, la segunda no acaba a pesar de tratarse de tres años con 17 biografías. El colofón dice: «Se escribió el 29 ŷumādà II 685».

La cuestión bibliográfica más importante es la atribución de la obra, que aparece anónima en el ms.: Pons Boigues (*Ensayo*, p. 346) se la endosó a Ibn al-Jaṭīb, sin probarlo. Lévi-Provençal en su catálogo de los mss. escurialenses creyó que el autor es Ibn al-Abbār, tal vez por haber leído al comienzo, como ya dijimos, el título *al-Ḥulla al-siyarā'*. Ahora bien: esta *Ḥulla* nada tiene que ver con la conocida de Ibn al-Abbār, ni en el propósito ni en el estilo. Además, en la lista que publicó Antuña de obras de Ibn Sa^{c}īd, redactada por Ibn

Rušayd, figura un *Kitāb al-ḥulla al-siyarā' fī ṭabaqāt al-šu'arā'*. Para el editor señor Ibyārī, el autor, en efecto, es Ibn Sa'īd, y se apoya no sólo en este indicio, sino en muchos otros: el texto revela que quien lo compuso estuvo en Egipto, en Alepo y en Bagdad; tuvo algún maestro común a los que se citan en el *Mugrib*, y aprovecha los materiales de su padre, circunstancias biográficas todas ellas que sólo a Ibn Sa'īd convienen. Podría añadirse la complicación de títulos y de subdivisiones, tan típica de las obras del gran polígrafo andaluz.

El editor advierte haber enderezado algún entuerto en la ordenación de las páginas del códice, y haber comprobado que 12 folios que no pertenecen a esta obra (según ya anotó en ellos un catalogador antiguo) son de *al-Qidḥ al-mu'allà*, del mismo Ibn Sa'īd, cuyo *Ijtiṣār* (o *Compendio*) proyecta también publicar en breve el señor Ibyārī, acompañado de un estudio biobibliográfico sobre el autor de Alcalá la Real, que bien lo merece. Así se acrecerá la gratitud que al señor Ibyārī ya deben, por esta publicación de ahora, los estudiosos de la poesía arábigoandaluza.

Una pequeña observación de detalle: En el folio inicial del códice no hay más nota de posesión que la de Muley Zīdān. La frase *li-Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam*, que el señor Ibyārī en el prólogo cree ser otra nota de posesión, no es, a nuestro juicio, sino el nombre del emir de Córdoba Muḥammad I, hijo de 'Abd al-Raḥmān II, hijo de al-Ḥakam I, a quien alude el texto que en tinta más débil y medio borrada se lee todavía en la guarda anterior y en este folio inicial; texto encima del cual se ha escrito con tinta más negra el título de la primera parte del libro. — *Emilio García Gómez.*

Indiana University Conference on Oriental-Western Literary Relations. Papers edited by Horst Frenz and G. L. Anderson. The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1955; 242 pp.

Indicio de la nueva situación del mundo, de la comunicación mayor de las diferentes culturas y de la necesidad que sienten los occidentales de escapar al exclusivo influjo de la vieja tradición mediterránea (grecorromana-hebraica) es la frecuencia con que se vienen sucediendo en todo el mundo reuniones y debates científicos sobre las

relaciones culturales entre Oriente y Occidente. Este volumen contiene las actas de una reunión con ese fin celebrada en la Universidad de Indiana entre el 28 de junio y el 2 de julio de 1954.

Las contribuciones se agrupan en cuatro secciones: 1ª Poética; 2ª Literaturas orientales y modernas; 3ª Ideas y resultados, y 4ª Discusiones. Esta última trata particularmente de los graves problemas de las traducciones de obras orientales a nuestras lenguas (cuestión que gravita, además, oficialmente en la Unesco) y de la enseñanza de las literaturas orientales.

Las literaturas más favorecidas con la atención de esta Conferencia fueron la japonesa y la china. Hay también estudios sobre la sánscrita y la bengalí moderna. Temas de literatura árabe sólo fueron tratados por G. E. von Grunebaum, de la Universidad de Chicago, que da un excelente resumen de *Poética árabe* en general (pp. 27-46) y por Kermit Schoonover, que suministra unas discretas apreciaciones sobre *La moderna literatura árabe*, en especial sobre la egipcia (páginas 137-147). — *Emilio García Gómez.*

RECTIFICACIÓN

En mi reseña del trabajo de K. A. C. Creswell, *A Bibliography of Muslim Architecture in North Africa, excluding Egypt* (Paris, Larose, 1954; 65 pp.; Suppl. à *Hespéris*, XLI [1954]), que insertó AL-ANDALUS, XX [1955], pp. 479-480, padecí el error de decir que faltaban en él referencias a varios artículos publicados en esta revista y alusivos a la arquitectura del Magrib. La rectificación es obligada, puesto que todos aparecen registrados en la bibliografía del Sr. Creswell. — L. T. B.

NOTA DE LA REDACCIÓN

Completan en este fascículo el habitual cupo de páginas las que van a su comienzo con numeración romana. Las secciones de Análisis de Revistas y Noticias irán junto con las del próximo semestre al final del volumen.

OTRAS REVISTAS DEL PATRONATO «MENÉNDEZ PELAYO»

Anuario musical. — Publicación del Instituto Español de Musicología.

Es un exponente de los problemas que encierran nuestro folklore y el estudio científico del pasado musical de España. Aparte de todo lo referente a la cultura musical española, da también cabida en sus páginas a temas universales de índole musicográfica, relacionados directa o indirectamente con ella.

Precio del tomo anual, 90 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Archivo Español de Arte. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista de Arte medieval y moderno. Aunque fundamentalmente se consagra al arte español y americano, publica también trabajos sobre arte extranjero.

Trimestral. Número suelto, 45 pesetas. Suscripción anual, 120 pesetas.

Archivo Español de Arqueología. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

Revista dedicada al estudio de la arqueología y al arte durante la prehistoria y la Edad Antigua, tanto en España como en el extranjero.

Trimestral. Número suelto, 70 pesetas. Suscripción anual, 120 pesetas.

(La suscripción conjunta de Archivo Español de Arte y Archivo Español de Arqueología tiene opción al 25 por 100 de descuento en el importe de una de estas revistas.)

Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología. — Publicación de la Facultad de Historia de la Universidad de Valladolid.

Dedicada a estudios arqueológicos y de arte; contiene trabajos extensos sobre estos temas, más la aportación de las Secciones de cuadernos de trabajos, varia,

datos y documentos sobre arte, revistas y bibliografía, en un volumen de más de 300 páginas de texto y un centenar de láminas en papel couché.

Precio del volumen, 100 pesetas. Por suscripción, 90 pesetas.

Cuadernos de Estudios Gallegos. — Publicación del Instituto Padre Sarmiento.

Recoge textos, documentos e indicaciones de provecho para quienes trabajan dispersos, sobre puntos de historia, filología, arqueología o etnografía de Galicia, divulgando además, ampliamente, la bibliografía sistematizada.

Trimestral Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Cuadernos de Literatura. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Publica en cada fascículo estudios críticos extensos, ensayos breves, notas de lecturas, etc., dedicados a la literatura en toda su amplitud; una Crónica general del movimiento literario y otras de aquellas manifestaciones culturales relacionadas con él — Teatro, Cine, Música —, así como críticas de los libros más notables y una Bibliografía, que da al lector el movimiento literario mundial.

Incluye, en cada uno de sus fascículos, un suplemento titulado *Hojas Literarias*, en que aparecen obras de escritores consagrados y las olvidadas en viejos manuscritos y libros.

Bimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Emerita. — Publicación del Instituto Antonio de Nebrija.

Unica en su género en lengua española, aspira a mantener a los estudiosos españoles al corriente de los estudios e investigaciones de lingüística indoeuropea y filología clásica, y a la vez a ser un índice del progreso de estos estudios en España.

Semestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 100 pesestas.

Hispania. — Publicación del Instituto «Jerónimo Zurita».

Dedicada al estudio de los problemas históricos, metodología, fuentes y bibliografía de Historia de España y universal.

Trimestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Missionalia Hispanica. — Publicación del Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Describe todo el esfuerzo espiritual y material realizado por nuestros misione-

ros en las cinco partes del mundo, exponiendo los métodos empleados en cada una de ellas.

Cuatrimestral. Número suelto, 40 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Filología Española. — Publicación del Instituto Miguel de Cervantes.

Comprende esta revista estudios de lingüística y literatura españolas, y da información bibliográfica de cuanto aparece en revistas y libros españoles y extranjeros referente a filología española.

Trimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Revista de Ideas Estéticas. — Publicación del Instituto Diego Velázquez.

La Revista de Ideas Estéticas abarca estudios no limitados a estética filosófica, sino extensivos a teoría y ciencia del arte estilístico, poético, teoría de la Música y Bibliografía.

Trimestral. Número suelto, 25 pesetas. Suscripción anual, 80 pesetas.

Revista de Indias. — Publicación del Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Versa sobre historia, arqueología, arte, filología, literatura, geografía y etnografía de los países hispanoamericanos en el período colonial; bibliografía general e información contemporánea.

Trimestral. Número suelto, 30 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Sefarad. — Publicación del Instituto Benito Arias Montano.

Estudia los problemas culturales hebreo-bíblicos, las culturas del próximo Oriente en relación con el pueblo hebreo y el judaísmo español. Ofrece rica sección bibliográfica con detenido examen del estado último de las cuestiones.

Semestral. Número suelto, 60 pesetas. Suscripción anual, 110 pesetas.

Gabrieli, Francesco, *Alfarabius: Compendium legum Platonis* (Manuel Alonso, S. I). 220
Badawī, ᶜAbdurraḥmān, *Neoplatonici apud Arabes* (Manuel Alonso Alonso, S. I.). 221
Avicenne, *Poème de la Médecine... Urǧūza fī 't-ṭibb, Cantica Avicennae* (Emilio García Gómez) 224
Ayalon, David, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom* (Enrique Perpiñá Rodríguez). 224
Ibn Saᶜīd (Abū-l-Ḥasan ᶜAlī ibn Mūsà al-Andalusī), *al-Guṣūn al-yāniᶜa fī maḥāsin šuᶜara' al-miᵓa al-sābiᶜa* [*Los ramos maduros, sobre las excelencias de los poetas de la centuria séptima*] (Emilio García Gómez). . . . 225
Indiana University Conference on Oriental-Western Literary Relations (Emilio García Gómez). 227

Rectificación (L. T. B). 228
Nota de la Redacción. 228

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN: 70 pesetas año.

Número suelto: 40 pesetas.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

' — *b* — *t* — *ṯ* — *ĝ* — *ḥ* — *ǧ* — *d* — *ḏ* — *r* — *z* — *s* — *š* — *ṣ*
ḍ — *ṭ* — *ẓ* — ᶜ — *g* — *f* — *q* — *k* — *l* — *m* — *n* — *h* — *w* — *y*

hamza inicial no se transcribe.

tā' marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).
artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.
vocales = *a, i, u; ā, ī, ū.*
diptongos = *ay, aw*
alif maqṣūra = *à.*